Anno LIII «Nova Series» N. 1 - 2 - 3 - 2010

DIVINITAS

RIVISTA INTERNAZIONALE
DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA

"QUOD ET TRADIDI VOBIS"
LA TRADIZIONE VITA E GIOVINEZZA DELLA CHIESA

di B. GHERARDINI

CITTÀ DEL VATICANO

Collana "DIVINITAS" n. 4
Volume commemorativo del decimo anniversario
della "Nova series"

N.B. *"Quod et tradidi vobis"* può esser richiesto alla Direzione, che lo fornirà al prezzo scontato (20%) di € 25,00.

IMPRIMATUR

Ab Urbe Vaticana die 00 Ianuarii 2010

S.E. ANGELUS COMASTRI
Vicarius generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

QVOD-CHRISTVS-ECCLESIAE
CHRISTIQVE-PRAECONES
QVOD-ET-PER-TEMPORVM-VICES
APOSTOLI-PATRES
OMNESQVE-VNA-VOCE-TRADIDERE
PONTIFICES-EPISCOPI-SCRIPTORES
QVOD-SVMMI-DOCVERE-THEOLOGI
QVOD-FVSO-SVO-SANGVINE-MARTYRES
HAVD-CVNCTANTES-ET-IPSI-OBSIGNARVNT
QVOD-SEMPER-UBIQVE-ET-AB-OMNIBVS
EST-POPVLVS-DEI-VNANIMITER-PROFESSVS
HOC-ET-RECEPI
ET-RITE-EXPLANANDVM-CVRAVI

d. in festo Cathedrae Sancti Petri Apostoli a.D. MMX

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/divinitas_2010_53_1-3

INDICE GENERALE

Prologo ..... Pag. 7

Prima parte ..... » 27

Cap. I: *Di che cosa si tratta* ..... » 27
1. *Sul piano filologico* ..... » 29
2. *Sul piano storico* ..... » 36
3. *"In libris scriptis et sine scripto traditionibus"* ..... » 41

Cap. II: *All'interno del Nuovo Testamento* ..... » 47
1. *Nei quattro evangeli* ..... » 47
2. *Negli Atti degli Apostoli* ..... » 53
3. *Nell'epistolario di san Paolo* ..... » 57

Cap. III: *Tradizione-Scrittura-Magistero* ..... » 65
1. *La Scrittura, sorgente delle verità salutari e della disciplina morale* ..... » 66
2. *Il Magistero della Chiesa* ..... » 74
3. *Natura e funzioni del Magistero* ..... » 79
Appendice ..... » 84

Cap. IV: *Nella testimonianza dei Padri* ..... » 87
1. *Fin al 180 circa* ..... » 87
2. *Nel periodo postapostolico* ..... » 92
3. *Nel periodo aureo e nella fase conclusiva del pensiero patristico* ..... » 98

Cap. V: *Tradizione e Scolastica* ..... » 115
1. *I prodromi* ..... » 118
2. *Nella Scolastica* ..... » 125
3. *La Tradizione in san Tommaso d'Aquino* ..... » 132

Cap. VI: *Dottrina conciliare* ..... » 137
1. *Tradizione e Tridentino* ..... » 140
2. *Nel Concilio Ecumenico Vaticano I* ..... » 152
3. *Nel Concilio Ecumenico Vaticano II* ..... » 165

Cap. VII: *Tradizione e postconcilio* ..... » 187
1. *Devianze postconciliari* ..... » 188
2. *La "Fraternità di san Pio X"* ..... » 207
3. *La Tradizione vivente* ..... » 216

Seconda parte ..... » 241

Cap. VIII: *Dagli apostoli ad oggi verso domani* ..... » 241
1. *Parola trasmessa* ..... » 244
2. *La Rivelazione* ..... » 252
3. *La "predicazione" della Chiesa* ..... » 259
4. *Continuità della dottrina appresa dalla viva voce di Cristo e degli apostoli* ..... » 263
5. *La "parola detta"* ..... » 278
6. *Né fissismo/fissità, né rottura, né rivoluzione, né semplice riforma, ma sviluppo* ..... » 284
7. *La "Regola della Fede"* ..... » 298
8. *La Tradizione: un concetto articolato* ..... » 317

Epilogo ..... » 329

Indice biblico ..... » 385

Indice onomastico ..... » 392

PROLOGO

Titolo e sottotitolo non son affatto ermetici: riguardan la T r a d i z i o n e ecclesiastica. Tuttavia, credo opportuno premettere qualche considerazione.

1 - Alla Tradizione, la coscienza cristiana dedicò sempre, fin dagl'inizi, un'adeguata riflessione. Le grandi monografie sull'argomento son, però, opera della teologia moderna. Dopo l'intenso dibattito sorto in ambito tridentino e concluso da una ben nota definizione conciliare sul *fatto* e sul *concetto* di Tradizione, il tema fu ripreso con intenti decisamente contestatari dal Secolo dei Lumi, le cui conclusioni ed il cui spirito furon poi come la culla nella quale la dissoluzione modernistica della Tradizione si sarebbe trovata a proprio agio.

A tale dissoluzione, alcuni teologi – e certamente non gli ultimi venuti – opposero di volta in volta e con indubbia efficacia il frutto delle loro ricerche e del loro "intellectus fidei". Al loro nome son legate le monografie di cui sopra, in special modo quelle di J. B. Franzelin e L. Billot, in seguito continuate e precisate da Y. M.-J. Congar, A. Deneffe, P. Lengsfeld, A. Michel, J. Ranft, G. H. Tavard, J, R. Geiselmann, H. Holstein, J. Beumer e tanti altri ancora. In genere, si tratta d'opere davanti alle quali sta non "lo spazio d'un mattino", ma l'oggi e il domani. E' quindi logico che qualcuno mi chieda se ci fosse proprio bisogno del mio intervento. Che proprio io dovessi intervenire e che il mio intervento fosse necessario in assoluto, son il primo a negarlo. Ho peraltro la consapevolezza che il mio non è un intervento di ripetizione. P. es., mentre mi trovo in più che sufficiente armonia con Geiselmann, qualche perplessità suscita in me Tavard; e mentre seguo in gran parte l'opera di Beumer, ne rifiuto l'acritica adesione al Vaticano II. Nemmeno lo scritto di Congar, un po' confuso ed eccessivamente didascalico, mi convince molto né m'entusiasma. Quanto a Deneffe, che pur ha

scritto una delle opere migliori sulla Tradizione, mi discosto dalla sua identificazione di Tradizione e Magistero. Anche se, per quanto mi riguarda, su quest'argomento mi soffermo poco, son di parere nettamente contrario.

Quanto al mio intervento, il titolo proviene notoriamente dall'apostolo Paolo, il quale, in 1Cr 11,23, introduce così il racconto dell'istituzione eucaristica. Alla giovane comunità di Corinto, dove non mancan abusi e deviazionismi, rivolge un salutare richiamo perché la fede sia vissuta con totale e cordiale adesione alla sua fonte genuina. Si tratta d'una fonte non già umana, né puramente storico-letterararia, anche se passa attraverso la testimonianza degli uomini e le maglie della storia. Ciò che d'umano e di storico la caratterizza non costituisce la fonte in sé e per sé, ma indica la mediazione che la veicola ad una libera e responsabile scelta. La fonte, in effetti, è rivelata. Parte da Dio. E' sua parola. Una parola non al vento, ma alla coscienza dei destinatari ai quali Dio la rivolge.

1/1 - In forma *diretta* ed *immediata* quella parola fu rivolta alla Chiesa nella persona di coloro che, fin dall'inizio, eran considerati le sue colonne (Cf Gl 2,9): gli apostoli, nel cui collegio una chiamata d'eccezione[1] inserì pure Paolo di Tarso, il convertito sulla strada di Damasco (At 9,3-9).

L'annuncio dell'avvenuta rivelazione e del suo contenuto - un annuncio ufficiale, in nome cioè della Chiesa che ne aveva avuto il sacro deposito dal suo divin Fondatore - fu tra i compiti precipui degli apostoli e di coloro ai quali essi stessi l'affidarono perché si perpetuasse nel tempo. E "Paolo, servo di Gesù Cristo, chiamato ad esser appostolo e destinato alla proclamazione dell'Evangelo" (Rm 1,1), fa appello alla sua qualità e

---

([1]) Il fatto avvenuto sulla via di Damasco è noto. In At 9,1-19 si narra la straordinaria trasformazione del persecutore Saulo nell'apostolo e "vaso d'elezione" Paolo. Sui Dodici, cioè sugli apostoli, cf KREDEL E. M., *Apostolo*, in BAUER J., (a c. di), *Dizionario di Teologia Biblica*, ed. italiana a c. di L. Ballarini, Morcelliana, Brescia 1965, p. 127-139; ID., *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese. Historisch-kritische Darstellung*, in "Zeitschrift f. kathol. Theologie" 78 (1956) 266-290, 425-444.

responsabilità d'apostolo e trasmette ai Corinzi la fede ch'egli stesso ha ricevuto.

Come l'abbia ricevuta fa parte delle sue confidenze e del suo racconto; è quindi un fatto acquisito. Egli è apostolo perché scelto come tale non da questo o da quello, ma dallo stesso Cristo (Gl 1,1). Il riferimento all'evento di Damasco che lo trasformò da persecutore a confessore e lo pose al servizio di Cristo e della Chiesa è qui evidente. Evidente è, alla base di tutto, una manifestazione diretta; quello ch'egli predica non proviene da un insegnamento umano, ma "da un rivelazione di Gesù Cristo – ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Gl 1,12). L'espressione rievoca certamente un fatto straordinario. E' la stessa con cui, "quattordici anni dopo", giustifica la sua seconda ascesa a Gerusalemme (Gl 2,2).

Subito dopo Damasco, era stato accolto in seno alla Chiesa. La rivelazione ricevuta direttamente da Cristo passò allora attraverso la voce della Chiesa stessa; e ne ebbe conferma. Poi, tre anni dopo, il convertito "rese omaggio" (ἱστορῆσαι) a Pietro e si fermò "quindici giorni con lui" (Gl 1,18); fu l'occasione d'una prima verifica del suo "Evangelo". Nella circostanza del suo secondo ritorno a Gerusalemme, confessa candidamente d'aver "confrontato" la sua predicazione con quella degli altri apostoli, per accertarsi di "non correre invano" (Gl 2,2). Dal confronto con coloro che, nella stima comune, eran alla guida della Chiesa (cf Gl 2,2), uscì con la confermata coscienza d'una predicazione in tutto conforme a quella delle "colonne" ecclesiali – gli altri apostoli – con l'eccezione d'alcune circostanze esterne e non sostanziali. Ben poteva perciò dichiarare di trasmettere ciò che – da Cristo e dalla Chiesa – aveva egli stesso ricevuto.

1.2 - Ho parlato di forma *diretta* ed *immediata*. Ma la vicenda stessa di san Paolo fa capire – a me sembra chiaramente – che perfino per lui ci fu anche una forma *indiretta* e *mediata*.

Riportiamoci sulla via di Damasco per assister ancor alla drammatica scena descritta in At 9,3ss. L'ex persecutore, rialzatosi cieco da terra, venne accompagnato "per mano" in città, dove Anania, un discepolo, l'accolse fraternamente, "gl'impose le mani" in segno di benedizione e lo battezzò. Altri discepoli, stupefatti per il suo cambiamento o dubbiosi ancora, lo trattennero

in città "alcuni giorni". Non si sa quanti, ma furon sufficienti perché da Anania e dagli altri apprendesse "la buona notizia" e subito dopo la trasmettesse, predicando Cristo in quelle sinagoghe (At 9,10-22). La dinamica del "ricevere-trasmettere" è qui fuori discussione. Ma è ormai indiretta e mediata: Paolo ritrasmette quello che ha ricevuto. E' la dinamica della παράδοσις, la quale è la vita stessa della Chiesa: un'ininterrotta trasmissione dell'eredità apostolica.

A suo tempo si vedrà come una siffatta trasmissione fu messa in moto, con lo scopo che non subisse alcun arresto né alcun'innovazione in processo di tempo e continuasse a normare per sempre la vita della Chiesa con l'eredità degli apostoli. Ebbe così inizio la trasmissione ecclesiale, priva della sua prima caratteristica di comunicazione diretta ed immediata. Con la morte dell'ultimo apostolo – san Giovanni – la Rivelazione si chiuse. Da allora, il Cristianesimo vive non già di nuove rivelazioni, non di nuove dottrine, non d'una Fede nuova, ma di quell'unica Rivelazione ed unica dottrina ed unica Fede che, predicata da Cristo e dai suoi apostoli, attraversa il tempo del "già e non ancora" *mediante* il ministero della Chiesa.

1.3 - *Mediante*, vale a dir in forme spazio-temporali che si rifanno a valori originari ed ormai lontani, ne ripeton la normatività sempre attuale, li fanno rivivere. E' questa la vita della Chiesa: una continuità *mediante* l'aggancio all'originario e la sua inalterata attualizzazione. Ciò che ella ebbe in origine, è ciò che ritrasmette in ogni istante del suo "hic et nunc": in origine le fu consegnato per via *diretta* ed *immediata* ciò che, qui ed ora, il suo ministero ne fa una comunicazione *indiretta* e *mediata*, in risposta ad una precisa disposizione di Cristo: "Andate in tutt'il mondo ed ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo ed insegnando loro a conservare tutto quanto vi ho comandato". Poi, quasi a rivendicare per sé l'ammaestramento in forma diretta ed immediata, aggiunse: "Ecco, io sono con voi ogni giorno, sin alla fine del tempo" (Mt 28,18-20). Il maestro, la guida, il pastore è Lui: "non vi lascerò orfani" (Gv 14,18).

Sembra di capire che anche nel *mediante* – fermo restando e non discutibile lo statuto indiretto e mediato della comunica-

zione cristiana ad opera dei "mandati" da Cristo – sussiste qualcosa della comunicazione originaria, diretta ed immediata. La Chiesa, è vero e lo si sa, non è un semplice megafono né un ripetitore meccanico; trasmette infatti ciò che ha ricevuto con tutta la sua responsabile soggettività. Ma il maestro la guida il pastore continua ad esser Lui. Misticamente sacramentalmente misericamente è sempre Lui colui che comunica. Una vera interazione si verifica, dunque, nell'atto stesso della παράδοσις: dalla trasmissione ecclesiale dei valori ricevuti *mediante* l'ininterrotta catena del ricevere e ritrasmettere, emerge l'Io di Cristo, "il rivelatore del Padre" (cf 2Cr 4,4; Col 1,15)

Cristo stesso, del resto, aveva affidato al suo Spirito il compito d'attualizzare la propria parola: "Fin a che son rimasto in mezzo a voi, vi ho comunicato queste cose. Poi il Padre manderà il Paraclito, cioè lo Spirito Santo, il quale vi ripeterà tutto quello che v'ho insegnato io" (Gv 14,25-26). "E quando questo Spirito della verità sarà venuto, v'introdurrà – ὁδηγήσει ὑμᾶς – nella verità tutt'intera" (Gv 16,13).

Questi due ultimi testi hanno un'importanza decisiva per la storia della Chiesa, a condizione che non se ne equivochi il genuino significato. Nella sua sostanza, infatti, la verità che lo Spirito Santo trasmetterà alla Chiesa non avrà nulla di nuovo: sarà costituita da "tutto quello che v'ho insegnato io". Il fatto, poi, che lo Spirito Santo introduce la Chiesa in tutta la verità, non significa che la "revelatio" di Cristo, perché parziale, verrà integrata dalla "suggestio" dello Spirito Santo; significa invece che, grazie a codesta "suggestio", saranno scoperti, della Rivelazione di Cristo, aspetti prima in tutto o in parte nascosti o moduli espressivi meno inadeguati.

A questi due testi non pochi, oggi, fan risalir errori e contraddizioni evidenti tanto quanto stridenti rispetto alla comunicazione originaria. Come se Dio, verità sostanziale che non inganna né s'inganna, si correggesse nel rinnovarsi del suo rapporto con l'uomo e con la storia. Come se questo rapporto fosse in tanto nuovo, in quanto allineato con la cultura del momento, ignorando superando o azzerando il passato, recente o remoto. S'è infatti convinti che lo Spirito Santo tutto legittimi e perfino il contrario di tutto, fosse pur un'eresia. Introducendo nei gangli

vitali della Chiesa ciò che ieri si riteneva errore, ne coglierebbe non "frutti di cenere e tosco", ma un'efflorescenza nuova ed attuale della verità quale "qui ed ora" si rende visibile. In tal modo verrebbe garantita alla Chiesa una vitalità sempre nuova e rigogliosa, proprio perché prima nemmeno intravista. E tutto, anche un assurdo teologico/dogmatico, diventerebbe la novità, che lo Spirito della verità farebbe scaturire come giovane e vitale virgulto dal vecchio ceppo della prima Rivelazione, dimostrandone tutta l'imperitura e rinascente vitalità.

Anche il Tridentino si richiamò ai due testi giovannei, ma con ben altro intento ed altro significato. Tra le sue righe, specie là dove si parla delle verità predicate da Cristo o (suggerite) dallo Spirito Santo([2]), riemerge, come culla della novità, la prima comunicazione diretta ed immediata. Da tutto l'insieme perfino l'ombra della contraddizione e dell'assurdo è assente. La novità vien legittimata da una "conditio sine qua non": quella dell'"eodem sensu eademque sententia"([3]).

2 - Se a queste considerazioni – ma anche ad altre, per il momento taciute – ha portato la spiegazione d'un titolo che proprio sibillino non sembra, le parole con cui è formulato il sottotitolo parrebbero ancor men bisognose di precisazioni e d'osservazioni ermeneutiche, grazie alla loro chiarezza ed alle stesse discussioni di questi ultimi tempi.

2.1- Può darsi che anch'io abbia dato un contributo a codeste discussioni con il mio recente scritto sull'ermeneutica del Vaticano II([4]). Certo è che l'impatto è stato vastissimo e vivace; se n'è parlato e si continua a parlarne. E la discussione verte preminentemente sulla Tradizione: una realtà *vivente*, o un soprammobile del passato?

([2]) CONC. OECUM. TRIDENT., sess. IV (8 apr. 1546) DS 1501; cf CONC. OECUM. VATIC. I, sess. III (24 apr. 1870) DS 3006.

([3]) Cf S. VINCENZO DA LÉRINS, *Commonitorium* 23 PL 50,667.

([4]) GHERARDINI B., *Concilio Ecumenico Vaticano II: un discorso da fare,* Casa Editrice Mariana, Frigento 2009. In poco più d'un mese si è provveduto ad una seconda edizione e si stan già ultimando varie traduzioni.

Non ho alcuna intenzione d'anticipar a questo prologo il nucleo di fondo della mia riflessione. Ma allo scopo di render questa medesima riflessione non puramente teorica ed astratta e di convincer il lettore, fin da subito, sulla provata necessità della discussione, se non anche sulla sua ineludibilità per alcuni aspetti riguardanti la vera Fede cristiano-cattolica, ritengo che il sottotitolo debba esser adeguatamente sviluppato.

Nessuno s'aspetti d'incrociare, attraverso le sue letture, qualche difensore dell'alternativa sopra indicata. Credo che nessuno formuli la domanda in termini così nettamente alternativi. La maggior parte, anzi, anche di coloro che parteggian per la c. d. *Tradizione vivente*, si dichiara a favore della *Tradizione apostolica*, di cui intende metter in evidenza la vitalità imperitura, la capacità di corrisponder alle attese di sempre, la funzione di tacitarle assumendone in proprio le acquisizioni scientifiche e come proprie proclamandole, la sintesi della verità cristiana nella "geltende Lehre" di schleiermacheriana memoria(5) con conseguente integrazione di Cristianesimo e cultura imperante.

Sì, l'alternativa parrebbe del tutto estranea agl'intenti critici di chi si schiera a difesa della *Tradizione vivente*. Lo sanno tutti che nessuna verità può aver diritto di cittadinanza nel complesso delle verità cristiane se in concorrenza con esse, o a sostituzione anche parziale d'una sola di esse. Le verità rivelate godono dell'intangibilità ed inalterabilità di Dio; le altre in tanto sono, in quanto cambiano. Si potrebbe applicar loro una famosa ed acuta osservazione agostiniana: "Mutantur enim, ergo creata sunt". Il loro stesso adattarsi agl'imperativi del momento esclude che vengan da Dio, la cui parola "dura per sempre" (Sal 119/118,89).

L'alternativa è, allora, assente dall'orizzonte teologico dei fautori della *Tradizione vivente*? Non lo direi. Da quando l'aggettivo "vivo/vivente" fece il suo ingresso nel Vaticano II(6) por-

---

(5) SCHLEIERMACHER Fr., *Kurze Darstellung des theologischen Studiums,* a c. di H. Scholz sulla terza ed. del 1910, Verlag Olms, Hildesheim 1977, §§ 94-97 e 195-231, p. 40-41 e 73-88.

(6) Cf GHERARDINI B., *Concilio Ecumenico*, cit. p. 130-133.

tandovi un significato ignoto all'uso che prima se ne faceva, l'alternativa è in atto. In alcuni teologi e pastori, in modo acritico e superficiale, in ossequio alla "svolta" conciliare, sotto la spinta emotiva dell'ondata innovatrice che il gruppo di Bologna (Alberigo e colleghi) era riuscito a diffonder ovunque, giustificandola all'insegna d'una *Chiesa pre-* e d'una *Chiesa postconciliare.* Chi infatti considerava il Vaticano II come l'evento epocale che aveva conferito un assetto nuovo alla Chiesa, un nuovo inizio, una nuova autocoscienza, celebrandone il trionfo sulle ceneri del vecchiume tridentino e scolastico, non era affatto tenero per la Tradizione che, fin a poco prima, aveva sorretto proprio quel "vecchiume". Davanti a sé aveva solamente "il sol dell'avvenire" e ne preparava l'avvento mediante tutto ciò che di *vivo* e *vitale* fosse reperibile nella matrice cristiana. La "nuova Pentecoste" e l'"ondata di primavera", espressioni ormai proverbiali dopo che Giovanni XXIII aveva in esse sintetizzato il Concilio(7), escludevan uno sguardo a ritroso verso quei valori che il tempo aveva inesorabilmente usurato – qualcuno parlava pure di "*nuova* primavera", come se l'alternarsi di essa alle stagioni precedenti, queste privasse d'ogni incidenza nel presente –. Son fatti, questi, ch'escludon perentoriamente il bilanciarsi delle posizioni tra l'una e l'altra Tradizione. Che lo si dicesse o no, la scelta e le simpatie avevan una sola direzione, quella della *Tradizione vivente.*

2.2- Che di natura sua il Magistero ecclesiastico sia vivente fa parte delle certezze illustrate e suggellate dalla dottrina teologica. Quando, solo per portar un esempio, san Tommaso fa intervenir il Magistero per render più esplicita una verità di fede e per adeguarne la proposta al superamento d'incomprensioni ed errori(8), ne dimostra l'intrinseca vitalità. E quando dalla sponda del Magistero si passa a quella della Tradizione per ricuperarne la qualità *apostolica* e risponder agl'interrogativi del momento con la dottrina proveniente dagli apostoli, non il Magistero soltanto si rivela vivo e vitale, ma anche la Tradizione. Questa,

---

(7) GIOVANNI XXIII, Alloc. 8 dic. 1962 in SEGRETERIA GEN. VATICANO II, *Constitutiones, decreta, declarationes,* Poliglotta Vaticana 1966, p. 891.

(8) S. TOMMASO, STh II/2, 1, 9 ad 2.

cioè, dimostra la sua immanente ed immutabile vitalità in quanto "deposito sacro" di quella divina verità che il Magistero eredita dagli apostoli e ripropone in quanto tale e che, in quanto tale, trascende ogni limite di tempo e di cultura. Così non fu mai, né mai sarà, per nessun sistema nato nel tempo, espressione del livello culturale di quel tempo e perciò stesso destinato a tramontare insieme con esso.

L'eredità apostolica ha una vitalità che trascende ogni limite spaziotemporale, perché raccoglie nel "sacro deposito" affidato al Magistero qualcosa d'assoluto: la verità rivelata da Cristo nell'intero arco della sua esistenza terrena, compresi i giorni dalla sua risurrezione fin alla sua gloriosa ascensione. Essendosi definitivamente chiusa la Rivelazione pubblica con la morte dell'ultimo apostolo, si chiuse pure con essa quel periodo transitorio che s'era aperto con la prima Pentecoste cristiana, durante il quale lo Spirito Santo aveva dato inizio alla sua missione di ricordar alla Chiesa "tutto quello che Cristo aveva insegnato". Da allora la sua "suggestio" immette nel "sacro deposito" qualche nuovo elemento, non esplicito nell'insegnamento di Cristo, ne promuove la conferma ed una più approfondita conoscenza. Quando ciò avviene, entra nel "sacro deposito" non una nuova rivelazione, ma un nuovo raggio di luce che illumina la verità rivelata da Cristo([9]).

Nient'altro potrà più entrarci. Nient'altro, da allora alla fine del mondo. E' questo il tempo del "già e non ancora", riempito illuminato e signoreggiato – per quant'attiene alla vita cristiana e all'eterna salvezza – da Cristo e dallo Spirito Santo: una presenza che mantiene la *Tradizione apostolica* sempre viva e sempre vivificatrice perché sempre se stessa nel volger inarrestabile dei secoli.

2.3 - Ciò non ha nulla a che fare con il fissismo e l'immobilismo dogmatico, rimproverato a Roma – non solo alla teologia della Scuola Romana, ma anche alla Curia romana, alla Santa

---

([9]) A ciò si riferisce il Tridentino distinguendo tra verità di Cristo e dello Spirito Santo.

Sede, agli organi di governo e di magistero ecclesiastico –. Fronteggiò queste accuse il beato Pio IX soprattutto con il *Syllabus* del 1864 e fece altrettanto san Pio X con i suoi interventi antimodernistici. Dunque, non solo un no all'immobilismo, ma anche un sì ad una visione evolutiva della Tradizione. Anche se ne parlerò più diffusamente in fase espositiva, dev'esser chiaro fin d'ora che la Tradizione è viva non se cambia i suoi connotati, ma se li mantiene; e li mantiene non per sclerotizzarli, ma per precisarli sempre meglio.

Si vedrà a suo tempo che la vitalità della Tradizione è dovuta, paradossalmente, ad un non negoziabile sbarramento d'ingresso per ogni progresso *sostanziale* o *intrinseco* di essa. Per capir di che cosa si tratti, basta riferirsi al pericolo mortale, subdolamente teso alla Fede e alla Chiesa dai campioni più rinomati del modernismo, quando il dogma veniva da loro dissolto nel suo contrario con l'immissione di dati emergenti dalla cultura del tempo, dalle scienze cosiddette umane e segnatamente dalla psicologia ("e latebris subconscientiae")([10]), dalle filosofie immanentistiche e razionalistiche, dalle metodologie c. d. critico-scientifiche. La rivelazione diventava un'illuminazione soggettiva del senso religioso, Dio non ne era più l'autore personale e trascendente; e suo contenuto non eran più le verità oggettivamente e storicamente da Lui rivelate. Tutto si risolveva sul piano della coscienza individuale, del sentimento, della cultura, della storia e del suo "eterno" movimento.

Forse pochi altri movimenti eterodossi furon più del modernismo responsabili d'un piano così terribilmente eversivo del dogma cattolico. Sottoposto ad un suo movimento interno che ne dissolveva il contenuto e si concludeva, sia pur temporaneamente, con un suo sostanziale cambiamento, il dogma modernisticamente corretto e riveduto era sempre qualcos'altro. Si vide in ciò il suo "progresso sostanziale"; senza l'opera di san Pio X, sarebbe stato la tomba di se stesso.

([10]) S. PIO X, Encicl. "Pascendi dominici gregis", 8 sett. 1907, ASS 40 (1907) 597-598.

Eppure, va detto con altrettanta chiarezza e fermezza che la vitalità della *Tradizione apostolica* non impedisce del dogma un miglioramento espressivo-conoscitivo, detto sintomaticamente "progresso accidentale". Si tratta d'un progresso estrinseco, estraneo alla natura d'un dogma in particolare, o del dogma in quanto tale. A solo titolo d'esempio, riporto l'attenzione al grande e grandemente bistrattato Pio IX. Nel 1854, come ognuno sa bene, proclamò il dogma dell'Immacolata Concezione([11]). Se, con tale definizione, avesse inteso:

- aggiungere nel "sacro deposito" delle verità rivelate una nuova e fin a quel momento sconosciuta verità;
- arricchire d'un nuovo contenuto dogmatico l'esperienza originaria della Rivelazione;
- ed affermar il ripetersi degli atti rivelatori anche dopo la morte dell'ultimo apostolo,

avrebbe operato un cambiamento veramente sostanziale della *Tradizione apostolica*, della Rivelazione e dello stesso dogma. Della Tradizione, infatti, avrebbe dilatato i margini contenutistici al di là del "sacro deposito" che la Chiesa ha ereditato da Cristo e dagli apostoli; della fonte rivelata avrebbe considerato tuttora aperto e mai prima d'ora chiuso il flusso rivelatorio; del dogma avrebbe dissociato il rapporto "fondativo" con codesta medesima fonte, nei limiti storici e dogmatici entro i quali essa è conclusa.

Nulla di tutto questo è ascrivibile al beato Pio IX. Va intanto ricordato che né inventò lui la pia credenza nell'Immacolato Concepimento di Maria – riconosciuto, certo a modo suo, perfino da Lutero([12]) – né convertì la pia credenza in dogma con un *coup de théâtre*. I precedenti storici, le commissioni di studio, i pareri raccolti presso tutto l'episcopato son dati di fatto storicamente accertati. Con la definizione e dopo di essa, la Fede cattolica non registrò alcun cambiamento sostanziale, rima-

---

([11]) PIO IX, Bolla "Ineffabilis Deus", 8 dic. 1854, DS 2800-2804.

([12]) GHERARDINI B., *Lutero-Maria. Pro o contro?*, Giardini editori, Pisa 1985, p. 140-147.

nendo quella ch'era sempre stata. Il cambiamento ci fu, ma esclusivamente sul piano d'una più profonda intelligenza del dogma cristologico e d'un passaggio dall'implicito all'esplicito.

3 - Quando leggo o ascolto eminenti teologi che, dall'alto della loro raffinata intelligenza e sconfinata cultura, aprono con evidente convinzione – e qualcuno spalanca – la Fede al mondo per integrar in essa principi e metodi assolutamente inconciliabili con la trascendenza della Fede stessa; quando ne seguo l'affannarsi nella dimostrazione dell'*inconciliabile conciliabilità* e addirittura dei vantaggi che la verità cristiana potrebbe trarre dall'apporto del sapere profano; quando perfino altissime personalità della Chiesa leggono nel positivismo, nel razionalismo, nel romanticismo ed in genere nell'illuminismo segnali certi d'una ineludibile provenienza da Cristo e d'una Tradizione che proprio in questo rivelerebbe la sua vitalità, mi si stringe il cuore e mi chiedo se si sappia davvero ciò di cui si sta parlando. Di per sé, cioè nel rigoroso rispetto dei propri e degli altrui confini, il compito d'annunciar la Fede, e di professarla annunciandola in piena conformità alla *Tradizione apostolica* e non come una "lezione cattedratica", spetta al "ministro della parola" (At 6,4) e soprattutto al vescovo. Il professore, invece, ne proporrà i termini tecnici e l'analisi scientifica, per dimostrare che fede e scienza, se rispettose dei propri statuti, non si contraddicono. Quando "ministro della parola" e professore son la stessa persona, annuncio e lezione interagiranno, ed anche utilmente, ma solo se s'asterranno da reciproche prevaricazioni.

Un'invasione di campo sarebbe insostenibile: lo scienziato che, con lo strumento del suo metodo sperimentale, sdottoreggia in campo teologico; il giornalista che, solo perché accreditato presso la sala stampa della Santa Sede, s'atteggia a san Tommaso d'Aquino; il teologo che, specie se non digiuno d'infarinature scientifiche, concilia la creazione con il fantasmagorico *Big Bang* originario e sua disseminazione dell'essere; il pastore, che scambia il pulpito o l'ambone con la cattedra. L'invasione di campo è davvero un caos e caos è quel farneticare degli invasori che nella *Tradizione vivente* introduce o il tarlo che la corrode, o il veleno che l'uccide.

A chi mi chiedesse una parola più chiara, potrei risponder "tolle et lege": c'è solo il problema della scelta. Indirettamente, tutt'il presente volume sarà una risposta. Al fine di renderla il più possibilmente accessibile mediante una fondamentale consonanza d'idee tra chi scrive e chi legge, mi rifaccio al titolo di questo volume ed al testo paolino (1Cr 11,23) che l'ha suggerito.

Anche al tempo di san Paolo, specie nella città di Corinto, c'eran non pochi e perfino gravi disordini. Per liberarsene e dar un nuovo assetto alla scomposta situazione degli ultimi tempi, l'apostolo invitò i Corinzi a voltarsi indietro, verso l'inizio. Oggi, proprio quella situazione qualcuno avrebbe valorizzato mediante un'analisi *ovviamente in profondità*, per valutar i disordini all'interno dell'esperienza vissuta come un arricchimento di essa. Quei disordini nascevan infatti non *dalla*, ma all'interno *della* vita cristiana. Potevan esser, perciò, rettificati purificati ed amalgamati nella grande *Tradizione apostolica.* L'apostolo Paolo fu di tutt'altro avviso. Invitò i Corinzi a discernere i dati costitutivi dell'inizio, per confrontare con essi la situazione del momento e risolverla alla luce del detto confronto. All'inizio c'era stato un *ricevere* ed un *ritrasmettere*: "vi ho infatti trasmesso ciò che io pure ho ricevuto". Nel dire "ciò che" l'apostolo stabilisce un'assoluta coincidenza, anzi un'indiscutibile identità di contenuti fra il ricevere ed il ritrasmettere, in ogni loro margine e senz'alcun'eccezione. Ne consegue che la verità cristiana è reperibile non già nella situazione sopraggiunta, l'ultima nella ridda di tutte le altre, senza connessione con l'inizio o in rottura con esso, ma nell'accennata coincidenza ed identità fra ciò che si riceve e si ritrasmette. Sarà dunque compito dei Corinzi ripristinare codest'identità ed espungere con essa ogni deviazionismo dalla Tradizione degli apostoli.

Non diverso sarà il compito sia di chi, oggi domani e sempre, regge in mano i "suscepta gubernacula" di cui parla san Leone Magno([13]), sia di quanti son in comunione con lui nel

---

([13]) S. LEONE MAGNO, *Serm* 3, 3-4 PL 54,146-147.

moderare la rotta della Chiesa: davanti ad essi sta l'inizio come faro e punto d'orientamento. Il segreto della *Tradizione vivente,* di quella forza vitale per cui la Chiesa si ringiovanisce con gli anni, sarà dunque la fedeltà all'inizio, a quel "ciò che" ricevuto e ritrasmesso che porta la Tradizione nel presente per predisporre con essa il futuro.

4 - Aggiungo qualche breve indicazione metodologica, forse superflua, considerando che i lettori del presente scritto saranno soprattutto teologi. Rifuggendo dalle deprecabili invasioni di campo, mi son fatto scrupolo di rimaner e procedere su terreno specificamente teologico, lungo i suoi più tipici percorsi. Il discorso sul metodo, si sa, è il discorso sulle strade da battere: *metodo* significa "attraverso la strada". Sembra ovvio che, svolgendo un argomento teologico, si segua una strada teologica, vale a dir un metodo teologico. Ma quale?

4.1- Prima, tuttavia, di stabilire quale esso sia, non si può non tener conto del fatto che l'attuale interconnessione dello scibile ha toccato anche il "santuario". E' vero, inoltre, che poche altre discipline hanno, come ha la teologia, contatti e riferimenti al di là del proprio recinto. Filosofia, diritto, storia, psicologia, sociologia ed altre scienze c.d. umane: un ventaglio molto ampio, dal quale il teologo potrebb'esser tentato e perfino disorientato. Per quel che mi riguarda, credo d'esser rimasto nel mio orticello.

Con riferimento più diretto alla questione del metodo, posso dire d'essermi rigorosamente attenuto al principio del decreto conciliare OpT 16/a: "In lumine fidei - sub ductu Ecclesiae". Esso sembra, almeno a prima vista, un principio aureo. Pone nella Fede il punto di partenza e l'orientamento sicuro; chiede poi di procedere accompagnati per mano dalla Chiesa.

Affiora subito, peraltro, qualche interrogativo: qual è la Fede che illumina? la mia, cioè quella del singolo credente, *che* egli crede e *per la quale* crede, o quella pubblica, sociale, ecclesiale? ed in base a che cosa o l'una o l'altra potrà costituir il "lumen" per il mio orientamento ed il mio avanzamento? dove dovrò attinger questa fede e dove la sua luce: dalla Sacra Scrittura? dalla mia coscienza? e perché non dalla Tradizione?

Se dalla Tradizione, l'oggetto stesso di tutta la ricerca funge pure da faro d'orientamento. Ma non ne deriva, allora, una contraddizione? o quanto meno una tautologia?

4.2- Quando i Padri conciliari proclamaron: "In lumine fidei - sub ductu Ecclesiae" forse non vennero nemmeno sfiorati dai suesposti interrogativi. Si può dire, anzi, che non percepiron nemmeno tutta la portata del "ductus Ecclesiae". Il quale, lungi dall'abbinarsi con il "lumen fidei", ha di questo il pieno controllo ed esercita a suo favore una funzione formale. Impressiona, a tale riguardo, la frequenza con cui san Tommaso parla di "fides Ecclesiae", dove il genitivo indica non solo il soggetto d'un possesso, ma anche il titolo di esso e la sua ragione. La Fede, pertanto, che dovrà guidar il mio cammino di ricerca, sarà non astratta e generica, ma specifica e garantita dal giudizio della Chiesa. In ultim'analisi, il principio metodologico suggerito dal Vaticano II stabilisce, sì, due condizioni, ma le collega in un rapporto per cui la prima dipende dalla seconda, da questa autenticata e quasi legittimata.

4.3 - La "fides Ecclesiae" è in realtà la fede oggettivamente ed inequivocabilmente ricevuta precisata formulata e ritrasmessa come propria dalla Chiesa cattolica nell'arco della sua storia più che bimillenaria. E' il patrimonio delle verità che ebbe in "deposito" da Cristo e dagli apostoli e che ritrasmise nei secoli con fedeltà sostanziale, se pur non senza qualche passaggio da una minore ad una maggiore chiarezza, né senza qualche conoscenza più piena, più profonda, più chiara delle parti men evidenti del patrimonio stesso. Al termine della ricerca, non sarà difficile per nessuno – questa è la mia speranza – chiamar per nome questa "fides Ecclesiae": **Tradizione apostolica,** identificandola con la **Tradizione ecclesiastica.**

4.4 - I lettori teologicamente più provveduti non avran difficoltà a collegar una siffatta metodologia con le linee maestre d'un'opera ormai completamente dimenticata, ma degna, come il nome del suo autore, il domenicano Melchior Cano († 1560), di rinnovato interesse. Alludo al *De locis theologicis*[14]. L'espressio-

---

([14]) MELCHIOR CANO, *De locis theologicis lib. XII*, Tipogr. Remondiniana, Venezia 1799.

ne, nell'improvvisato linguaggio d'alcuni moderni, è diventata sinonimo di tematiche teologiche, mentre in Cano indicava l'elenco delle autorità a sostegno delle singole verità della Fede cattolica. Le elencò secondo l'ordine decrescente del loro valore probatorio: Sacra Scrittura, Tradizione di Cristo e degli apostoli, Chiesa cattolica, Concili ecumenici, Curia apostolico-romana, Santi Padri, Teologi scolastici, Ragione naturale, Filosofi, Storia umana([15]). E' sintomatico il posto assegnato alla Tradizione, immediatamente dopo la Sacra Scrittura e prima della Chiesa stessa, anche se poi gran parte dell'intero discorso ha un valore prettamente ecclesiologico. E proprio in esso sta la ragione dell'incontro metodologico fra la strada da me seguita e quella seguita da M. Cano. Anche se mi son astenuto dal portar l'attenzione alla storia delle religioni – un'attenzione di cui Cano si sarebbe avvalso, secondo J. Ranft([16]), per dar risalto alla specificità della Tradizione cattolica – l'accennato accostamento metodologico mi sembra evidente nel fatto stesso del premetter la Tradizione alla Chiesa e del ricondurre alla Chiesa la Tradizione. Nel dir Chiesa, in realtà, si dice implicitamente Tradizione. Nella Tradizione la Chiesa trova la divina Rivelazione che la fa Madre e Maestra. Nella Chiesa la Tradizione *vive* la sua inalterata stagione ed assicura l'identità della "Sponsa Christi".

5 - Dovrei, a questo punto, elencare le opere alle quali, direttamente o no, la mia si riferisce. In genere, non son molto entusiasta delle lunghe liste bibliografiche, perché né sempre né in tutto "sunt ad rem" ed in qualche caso son semplicemente affastellamenti di titoli. Riconosco peraltro la funzione non solo documentaria, ma anche orientativa d'una buona bibliografia. Ad una tale funzione rispondon, nel mio caso, la note a piè di pagina, senz'alcuna pretesa né d'esaurire l'elencazione delle opere esistenti, né di segnalar le migliori. Segnalo infatti quelle che mi sono state utili.

([15]) M. CANO, *De locis*, cit., p. 4.

([16]) RANFT J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips,* Würzburg 1931, p. 112-113.248-284.

Tuttavia, per un argomento di tale e tanta rilevanza, una nota bibliografica minima e ridotta all'essenziale mi sembra doverosa. Così com'è doveroso iniziarla con il nome di

FRANZELIN J. B., *Tractatus de divina traditione et scriptura,* Roma 1870 (1896[4]). La prima edizione ha recentemente trovato un bravo traduttore e commentatore francese nella persona di Jean-Michel Gleize (*Cardinal Jean-Baptiste Franzelin* - 1816/1886 - *La Tradition,* Courier de Rome, s.d.);
BILLOT L., *De immutabilitate Traditionis*, Roma 1904;
BAINVEL J.V., *De magisterio vivo et traditione,* Parigi 1905;
DENEFFE A., *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Münster 1931;
SALAVERRI J., *La tradición valorada como fuente de la revelación en el Concilio de Trento,* in "Estudios eclesiásticos" 20 (1946) 33-61;
MICHEL A., *Tradition*, in DThC XV/1 /(1946) 1252-1350;
GEISELMANN J.R., *Die Tradition - Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957; ID., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und die nichtgeschriebenen Traditionen: die mündliche Überlieferung*, ed. M. Schmaus, Monaco 1957;
VAN DEN EYNDE D., *Tradizione e Magistero*, in AA.VV., *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, 1. Milano 1957, p. 231-252;
PIEPER J., *Über den Begriff der Tradition*, Colonia 1958;
TAVARD G.H., *Écriture ou Église? La crise de la réforme*, Unam Sanctam 42, Parigi 1963;
LENNERZ H., *Scriptura sola?* In "Gregorianum" 40 (1959) 38-53; ID., *Sine scripto traditiones*, ibid. p. 624-635;
CONGAR Y.M., *La Tradition et les traditions.* Essai historique, Parigi 1960; tr. it. di G. Auletta, ed. paoline 1961;
HOLSTEIN H., *La Tradition dans l'Eglise*, Parigi 1960;
BRUNO F., *Le tradizioni apostoliche nel Concilio di Trento,* in "Aloisiana" 1 (1960), 317-334;
RAMBALDI G., *In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino OFM Conv.,* in "Antonianum" 35 (1960) 88-94;
BEUMER J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle,* Friburgo i. Br., 1962; tradotto in fr. da P. Roche e P. Marayal, Parigi 1967;

PENNA A., *La Scrittura come momento della tradizione-la tradizione come contesto della Scrittura*, in "Atti della XX^ma^ Settim.Biblica", Brescia 1970, p. 151-176([17]).

6 - Manca, in questa nota, ogni riferimento ad opere non direttamente né squisitamente teologiche([18]), così come ad alcune elaborazioni teologiche della Tradizione secondo i due Concili Vaticani([19]). Sull'influsso di questi due Concili e su coloro che più d'altri se ne fecero assertori convinti, riferirò al momento opportuno.

7 - Un'ultima precisazione. Manca in questi preliminari un elenco di sigle, il ricorso alle quali generalmente vorrebbe semplificare l'esposizione. Ci ho rinunciato, preferendo alla sigla il nome intero, per motivi di chiarezza e di tempo: il lettore avrà sotto gli occhi la citazione nella sua interezza e non sarà più obbligato a verifiche che ne interrompano la lettura.

Qualche sigla, peraltro abituale ai lettori di "Divinitas", è l'eccezione che conferma la regola. I documenti del Vaticano II son tutti indicati con la loro sigla abituale: LG per *Lumen gentium*; DS per *Gaudium et spes*; DV per *Dei verbum;* DH per *Dignitatis humanae,* e così via.

([17]) Ovviamente si dovrebbe far attenzione anche ai manuali di Teologia dogmatica, d'estrazione sia romana che straniera. Quanto all'elenco sopra presentato, si tratta solo d'un piccolissimo "specimen" d'interventi a carattere o storico o dogmatico, non tutti dello stesso valore né tutti dello stesso indirizzo, ma tutti meritevoli della massima attenzione.

([18]) Un solo esempio: ZOLLA E., *Che cos'è la Tradizione?,* Bompiani-Milano 1971. L'opera non è priva d'un suo afflato religioso, ed ha soprattutto nella parte esplicativa un'importanza di notevole rilievo. S'oppone – e qui colpisce anche nel segno teologico – ad ogni ricostruzione storicistica della Tradizione, come forma e come contenuto, e difende egregiamente una visione metafisica di essa.

([19]) Non si tratta d'un rifiuto, come se i due Concili in parola non avessero una loro dottrina sulla teologia della Tradizione e non avessero avuto un forte influsso sul successivo dibattito teologico. Ne parlerò in fase espositiva e non mancherò di tratteggiar il detto influsso, ricordando pure qualcuno dei teologi che vi s'impegnarono. Questo farò anche per colmare la strana lacuna: né il Beumer né lo Holstein, giustamente ammirati e spesso lodati, son molto sensibili all'influsso del Vaticano I sul concetto di Tradizione.

8 - Ho la triste consapevolezza che, a distanza di mezzo secolo dall'ultimo Concilio, ancora non si sia colto di esso una sintesi teologica che ne inquadri l'insegnamento all'interno ed in armonia con l'insegnamento di sempre: con la Tradizione e con lo stesso concetto di essa. Si è indubbiamente parlato in tal senso, ora per auspicare l'accennata sintesi, ora per assicurare che determinate iniziative teologiche – monografie, manuali, articoli, tavole rotonde ed atti di congressi anche ad altissimo livello – s'inseriscono, col Vaticano II, nel solco della Tradizione viva della Chiesa.

Ma, né l'auspicio è realtà, né la realtà è andata oltre il limite della sterile e talvolta ingannevole declamazione. Potrei portare migliaia d'esempi, attingendo direttamente al Vaticano II, ai suoi celebrati interpreti, all'attività della Santa Sede, alle numerose riviste teologiche italiane e straniere, alla valanga di libri del c.d. postconcilio, ai già ricordati congressi. Un solo atteggiamento prevale: il plauso. E quando ad esso s'aggiunge una parvenza d'interesse critico, non è per verificare se "l'ermeneutica della continuità" abbia finalmente smosso le acque, ma per porre il ridicolo d'accostamenti impossibili, come quello recentemente (15-16 maggio 2009) compiuto da un periodico dal nome glorioso: la "Revue thomiste" e dall'Institut Saint-Thomas d'Aquin di Tolosa([20]). Ridicolo, ho detto: non saprei in qual altro modo qualificar un "colloquio" che "si propone di riflettere sul modo con cui l'indirizzo teologico ispirato a san Tommaso d'Aquino possa concorrere ad una ricezione tale del Vaticano II, che onori il Concilio come un atto della Tradizione vivente". Come se del Concilio bastasse sottolineare "l'aspetto-*memoria* e l'aspetto-*novità*" per poter parlare di Tradizione vivente. E come se la *memoria* fosse di per sé riferibile a fatti di "Tradizione vivente", e fatti di "Tradizione vivente" venissero in piena luce con la *novità*. Il colmo, poi, è nella convinzione che ciò possa conseguirsi con l'aiuto di quel san Tommaso d'Aquino che, in

---

([20]) REVUE THOMISTE-INSTITUT SAINT-THOMAS D'AQUIN, *Vatican II: rupture ou continuité. Les herméneutiques en présence.*

tutto il Vaticano II, vien ricordato due sole volte e quasi di passaggio.

E' pertanto evidente che, sul concetto cattolico di Tradizione, s'impone un'operazione chiarificatrice. Nella storia della teologia cattolica l'impresa è stata tentata, e spesso egregiamente, da molti. Mi ci provo anch'io, con l'intento e la speranza d'*aggiornare* l'argomento.

Dal Vaticano, 7 febbraio (memoria del beato Pio IX) 2010.

BRUNERO GHERARDINI

Prima parte

Cap. I

DI CHE COSA SI TRATTA?

La domanda è doverosa. E' la porta che, se aperta, dà accesso a tutto l'edificio; se chiusa, esclude ogni possibilità d'ingresso e di conoscenza. Tuttavia, così com'è formulata, la domanda può avere risposte diverse relativamente alla varietà e diversità delle cose che si chiede di metter in luce. Tutto trae il suo punto di partenza dall'invito del Papa a guardar il Vaticano II con gli occhi non della rottura, ma della riforma nella continuità. Non è una bella frase, ma una linea di marcia ed un atteggiamento critico. Dice in pratica che il Vaticano II:

– non è in rottura con il precedente magistero ecclesiastico;
– non è quindi, per la Chiesa, un nuovo inizio;
– non è nemmeno un semplice punto di raccordo, né una continuità puramente ripetitiva del passato,
– ma è il passato stesso che si rinnova e si riforma.

Occorre allora sapere di quale passato si tratti, in che cosa consista, che cosa lo minacci, in che cosa e come possa esser riformato senza nocumento per la sua continuità.

C'è, nel tessuto costituzionale della Chiesa, un passato che, grazie alla sua continuità ontologica e magisteriale, è e rimane inscindibilmente connesso con il tessuto stesso, convertendo il passato in presente e prefigurando in questo il futuro. Si chiama **Tradizione**. Questa è la sua unica continuità. La stessa riforma che, dietro alcuni angoli del suo procedere nel tempo, potesse rivelarsi opportuna, in tanto lo sarebbe in quanto espressione di codesta medesima continuità. Se, al contrario, si desse una riforma sul piano non solamente estrinseco, ma anche intrinseco, ontico, metafisico, capace di commutare la realtà della Tradizione

in qualcos'altro da quella messa in moto dal Signore Gesù e dai suoi apostoli, allora – per l'evidenza del "contra factum non valet argumentum" – nessun al mondo e per nessuna ragione potrebbe sostener ancora, d'una tale Tradizione, la tanto acclamata continuità.

Se dunque mi chiedo "di che cosa si tratti", potrei rispondere documentando *quando-come-perché* si è venuti meno all'essere stesso della Tradizione, e, subito dopo, sullo sfondo di codesta Tradizione, potrei proiettarne il concetto genuino con il dichiarato intento di metter in risalto il contrasto fra il sì ed il no. Il lettore avrebbe in mano, così, un opportuno "status quaestionis", sulla falsariga di quello che l'ormai desueta manualistica teologica era solita presentargli dopo la dichiarazione dell'assunto: un'esposizione sintetica dei termini ricorrenti, degli errori già condannati o comunque insostenibili, delle stesse opinioni più o meno inconciliabili con la verità in oggetto.

Tutto questo, alla domanda con cui s'apre il capitolo, darebbe una risposta plausibile, articolandola in base all'analisi degli errori riprovati e delle opinioni difficilmente, e talvolta nient'affato integrabili nella dottrina proposta e difesa. La risposta potrebbe spaziare fra le varie sfere d'appartenenza: storiche, esegetiche, patristiche, giuridiche, filosofico-teologiche. Ed ognuna delle dette sfere, con gradualità differenziata e ciascuna a suo modo, potrebbe considerarsi responsabile di quell'uso acritico del Vaticano II che non solo ha permesso, ma ha addirittura direttamente diffuso i più grossolani errori sulla continuità o sulla rottura della Tradizione.

Potrebbe però nascer un altro problema: in base a quale idea di Tradizione s'è autorizzati a parlare d'errore?

Proprio per evitar in partenza un siffatto interrogativo e per non eludere le giuste attese del lettore, rimandandolo di volta in volta a pagine e capitoli successivi, ho voluto risponder subito alla domanda *di che cosa si tratta* e fin dall'inizio tratteggiar in tutta la sua complessa ed autentica realtà l'idea cristiano-cattolica di Tradizione. Sarà esattamente questa l'idea che consentirà, in seguito, di confrontare con essa le innovazioni conciliari e postconciliari, introdotte nelle carni vive della Sposa di Cristo con la pretesa o d'interromper il flusso vitale fra il *prima* ed il *dopo*, o di manometter i rapporti fra Scrittura, Tradizione e Magistero, incuneando in essi una "pasticciata" nozione di Tradizione *vi-*

vente, che sostituisce la verità del passato con il suo contrario e questo considera segno di vitalità imperitura.

1 - *Sul piano filologico* - Melchior Cano, precedentemente citato, parte dal fatto che "le tradizioni di Cristo e degli apostoli, essendo non scritte, ma fin a noi pervenute d'orecchio in orecchio (de aure in aurem), son da considerare come veri e propri oracoli (vivae vocis oracula rectissime dixeris)" (1). Passando subito dopo alla verifica storico-filologica, rileva: la scrittura è posteriore alla Chiesa, avendo Gesù mandato i suoi a predicare, non a scrivere; non tutta la verità cristiana è contenuta negli scritti del NT; i Santi Padri confutaron gli eretici non con le verità della sola Scrittura, ma anche della Tradizione; la qual cosa venne approvata dal Concilio di Trento, per cui un fedele non può dichiarar il contrario o parteggiare per esso (2).

1.1 - C'è qui un'idea già abbastanza chiara di Tradizione ed in qualche punto sembra andar oltre i confini dello stesso Tridentino. Il grande Concilio aveva distinto Scrittura e Tradizione con una semplice copulativa: "et" ed aveva lasciato decadere il proposto "partim/partim" perché Scrittura e Tradizione fossero ricevute e venerate "*pari* pietatis affectu et reverentia" (3). Nel periodo del suo insegnamento ad Alcalà (1544), Cano aveva chiaramente parteggiato per questa formula dissociativa, che si riscontra poi nel suo *De locis Theologicis*: "partim scripto, par-

---

(1) M. CANO, *De locis*, cit., p. 4. Si noti la successione d'"oracula" a "vivae vocis". Può sembrar inutile, attesa la provenienza d'"oraculum" da "os-oris", bocca. Di per sé, l'idea di "viva voce" è già nel lemma "oraculum". Se un teologo accorto e classicheggiante com'è Cano vi ricorre, è segno che vuol proprio sottolinear il carattere non scritto, ma orale della Tradizione. L'"opera omnia" I-II è datata Roma 1890. Sul suo pensiero, con giudizi a favore o contro, si veda GARDEIL A., *La notion du Lieu théologique,* in "Rev. Sc. Philos. et Théol." 2 (1908)51-73, 246-276, 484-505; LANG A., *Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* Monaco 1925; BEUMER J., *Positive und spekulative Theologie,* in "Scholastik" 29 (1954) 53-72; PELSTER F., *Eine Kontroverse über die Methode der Moraltheologie aus dem Ende des 16. Jh.*, in "Scholastik" 17 (1942) 385-411.

(2) Ibid. sp. p. 7ss.

(3) Il corsivo è mio. Ne riparlerò fra poco. Rimando per il momento a SPINDELER A., *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über die Hl. Schrift und apostolische Überlieferung,* in "Theologie und Glaube" 51 (1961) 161-180.

tim etiam verbo" (4). Ma la formula non si fermò a lui. Trovò accesso tanto presso teologi d'indubbio rigore (San Pier Canisio, G. Schatzgeyer, Th. Stapelton), quanto presso altri meno rigidi (G. Driedo, A. Pighi, M. Perez de Ayala e lo stesso san Roberto Bellarmino). Gli uni e gli altri vi ricorrevano non per separare, ma per distinguere: per riconoscere cioè due distinte fonti di rivelazione, l'una e l'altra veicolo di verità salvifiche, ma l'una – la Tradizione – non completamente travasata nell'altra – la Sacra Scrittura – con conseguente insufficienza di questa nei confronti di quella.

1.2 - L'elaborazione di M. Cano può davvero impressionare per la sua esattezza filologica, ma proprio questa rimanda indietro di qualche secolo l'osservazione. La teologia della Tradizione non aveva atteso né la Riforma protestante né quella cattolica per darsi un contenuto: tra la fine del II secolo e l'inizio del III, l'essenziale era già un dato di fatto. L'avevano stabilito Ireneo, Clemente Alessandrino ed Origene, seguiti in occidente da Tertulliano, Cipriano ed altri. Παράδοσις-*traditio* divennero allora i due lemmi paralleli sui quali greci e latini imbastiron le loro analisi del fenomeno trasmissorio. Quando la gnosi attaccò come un virus la dottrina ecclesiastica, il fenomeno trasmissorio fu messo in relazione a quello successorio e, con i ricordati due lemmi, furon messe le carte in tavola d'uno fra i più importanti pilastri della Fede cattolica. Su quella medesima tavola, le carte passaron dalle mani dei Padri greci e latini, a quelle degli scrittori dell'una e dell'altra sponda, degli appartenenti alla teologia monastica e quindi degli esponenti della grande scolastica, del Concilio di Trento e del Vaticano I. Non mancaron, com'era ovvio, alcune mess'a punto: precisazioni di fondo, formulazioni e spiegazioni più esatte, almeno nelle intenzioni. Una cosa, però, resta misteriosa: a sparigliar quelle carte, dopo i tentativi sempre fronteggiati dei vari movimenti ereticali, furon gli stessi cattolici: cautamente e velatamente nell'aula conciliare del Vaticano II, burbanzosamente nel dopo Concilio.

1.3 - Ritorniamo ora ai due lemmi, insistendo ovviamente su quello greco, dal quale quello latino dipende. Παράδοσις né è

---

(4) III,c. 3, 174.

originario, e quindi autonomo, né è un "cristianismo" diretto o indiretto, nel senso d'un valore lessicale creato direttamente dalla lingua cristiana, o d'un valore profano in origine ma in seguito cristianizzato. E' un nome comune, in uso presso la grecità classica e da questa pacificamente trasferito dai Settanta e dalla διάλεκτος κοινή nel vocabolario della Rivelazione cristiana e del correlativo addottrinamento. Interessa il fatto che già come valore lessicale profano ha un uso didattico in funzione della verità da trasmettere(5) e mantiene la finalità di quest'uso anche in ambito cristiano.

La sua è una famiglia non molto numerosa, ma imparentata con altre.

Il suo capostipite è evidentemente δίδωμι-διδόναι (*dare*) che, attraverso il prefisso παρά modifica l'originario *dare* in un *dare reiterato* o meglio in *consegnare, trasmettere*. Trattandosi però della trasmissione d'una verità, παραδιδόναι diventa sinonimo d' *insegnare*. Se non che ci son pur altri lemmi, che solo indirettamente potrebbero dirsi sinonimi, perché collegabili con la funzione didattica di παραδιδόναι: διδάσκειν (insegnare), κηρύσσειν (annunciare), ἐυαγγελίζεσθαι (annunciar cose buone). E' pertanto evidente che il valore di fondo è παραδιδόναι, donde, per diretta discendenza, nasce παράδοσις: l'azione cioè nella quale si trasfonde la portata del verbo, dando vita ad una comunicazione di verità.

Se una tale comunicazione debba intendersi in senso attivo (chi trasmette) o passivo (la cosa trasmessa), non sembra determinabile dall'analisi linguistica, bensì da quella storica e soprattutto teologica. Oggi è comunque pacifico intendere la trasmissione in senso anzitutto passivo, con riferimento alle verità trasmesse, singolarmente o complessivamente, dal Magistero ecclesiastico. Ma ciò dicendo, ne emerge anche l'aspetto attivo, quello del Magistero e dei suoi organi competenti, i quali trasmetton di fatto le verità del "sacro deposito"(6).

---

(5) Cf BÜCHSEL F., δίδωμι e derivati, in KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* II vol. Stoccarda 1935, p. 168-175.

(6) Su quest'aspetto cf BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 212.

1.4 - Parlando dell'etimo greco non va dimenticato che il lemma di base trova la sua perfetta traduzione in quello latino di "tradere/traditio"(trasmettere/trasmissione/tradizione), la cui radice s'incunea evidentemente nelle varie lingue neolatine e perfino in altre, anche se non prive – come quella tedesca – d'un lemma proprio.

Leggendo pertanto "tradizione-tradition-tradición" il pensiero non può non correre immediatamente all'etimo greco e alle varie specificazioni del lemma originario che, oltre alla generica trasmissione di verità non specificate, assume in ambito cristiano-cattolico il compito ed il significato d'una trasmissione specifica, relativa cioè alla sola verità cristiana ed ai comportamenti ch'essa invera.

Soprattutto nelle lingue neolatine, "tradizione" ha anche un significato non tipicamente teologico, di questo molto più allargato, esteso ben oltre i suoi confini, fin alla novellistica. In alcuni casi si conserva ancora l'idea del passaggio, da una bocca ad un'altra, d'antiche forme di saggezza popolare, proverbi e retaggi vari dei tempi che furono. In altri casi ciò che vien tramandato è solo il ricordo, spesso dai contorni imprecisabili, d'avvenimenti e di protagonisti leggendari, esistenti forse solamente nella memoria collettiva e confinanti più con le fiabe che con le verità da trasmettere. E' la ragione per quale il concetto di tradizione – o di tradizione popolare – ha trasformato la verità in leggenda e, perfino in campo religioso, ha perso il suo contatto con gli spazi della teologia e della vera religiosità popolare, riempiendo di superstizione e di sensazionalismo miracolistico quelli della religione.

1.5 - Acclarato il fatto della trasmissione e del suo contenuto – la verità – qualcuno può domandarsi *come*, in genere, ciò avvenga.

Elémire Zolla, un autore moderno di spiccata sensibilità per i problemi dello spirito senz'esser né prete né teologo, rispondendo ai vari interrogativi sulla Tradizione non poteva ignorare la suddetta domanda del *come* e non darle una risposta. Individuata l'essenza della Tradizione in una "pura reminiscenza" di lontanissimi discorsi e dell'"arcaica voce che già ebbe a pronunciarli in antico"([7]), egli s'affretta a metter in evidenza il conte-

---

([7]) ZOLLA E., *Che cos'è la Tradizione?*, cit., p. 97.

nuto di quella reminiscenza e per quali strade esso sia pervenuto sin al presente. Non senz'avvertire, peraltro, che la sola reminiscenza di ciò che fu detto o scritto e tramandato non è ancora la pienezza della Tradizione; ne sarebbe anzi "stranamente alienato colui" che s'illudesse di coglierla solo "in discorsi parlati o scritti" e non piuttosto nel "puro silenzioso atto di presenza dell'uomo all'idea dell'essere perfettissimo, o addirittura all'essere perfettissimo, atto di presenza senza lettere, senza tecnica, senza cultura, perché ad esse superiore e loro fonte" ([8]).

La citata avvertenza è testimonianza d'una profondità non sempre presente in celebrati filosofi e teologi del momento; essa peraltro non rifiuta ciò ch'è dottrina corrente, ma le addita il suo superamento. Anche Zolla, in effetti, parla "degli atti onde si trasmettono i mezzi adatti a propiziare l'intuito dell'essere perfettissimo: ...Scritture, riti, modi d'orazione e precetti morali" ([9]); in codesta trasmissione sta, anche per lui, la Tradizione. Essa è infatti "ciò che si trasmette, specie di progenie (in progenie)" ([10]), "la trasmissione dell'idea dell'essere nella sua perfezione massima, dunque d'una gerarchia tra gli esseri... Talvolta è trasmessa non da uomo a uomo, bensì dall'alto: è una teofania" ([11]). L'idea d'una trasmissione di bocca in bocca, attraverso il travasarsi culturale e religioso d'ogni progenie in quelle successive, non vien contraddetta dalla formula negativa "non da uomo a uomo", la quale trae il suo significato dall'avverbio di tempo "talvolta" e dall'eccezione d'una comunicazione diretta, qui detta "teofania" invece che "Rivelazione". Se talvolta la catena "da uomo a uomo" s'interrompe, vuol dire che, in ogni altra occasione, non vien affatto interrotta. E se la teofania/rivelazione è il fatto eccezionale, la norma si riscontra al di fuori dell'eccezione, e quindi nel passaggio "di progenie in progenie", di bocca in bocca, "da uomo a uomo".

([8]) Ibid. p. 100
([9]) Ibid. p. 98.
([10]) Ibid. p. 97.
([11]) Ibid. p. 98. Qui va però osservato che il teologo non può non rilevar un equivoco: non di teofania si tratta, ma di Rivelazione.

1,6 - E' un fatto ed un dato ineccepibile: il dir Tradizione, comporta necessariamente il riferimento al suo contenuto di verità ed al modo orale di trasmetterla. Non c'è Tradizione – intesa nel senso più pieno della parola, e non in quello improprio di certe sottospecie del fenomeno "trasmissorio", alle quali ho già fatto riferimento – che non si presenti con questa sua carta d'identità: un messaggio di verità, passato attraverso i canali della comunicazione orale.

Dico "canali" e non "canale" per una ragione molto semplice: quella medesima comunicazione orale, che all'origine fu rigorosamente e solamente orale, perché orale era la forma comunicativa della civiltà in cui era nata, può essere stata ritrasmessa dalle generazioni succedutesi in processo di tempo in forme diverse, e pur sempre fedeli al modello originario. La diversità delle forme va dalla saga al monumento e allo stesso scritto; ma in ognuna di tali forme il valore semantico risponde ad un intento di fedeltà indiscussa. E ciò in ogni epoca, perfino in quella globalizzata, com'è la nostra.

Il fatto che una tale Tradizione venga oggi raccolta in volume, o anche in decine di volumi, o condensata in un saggio critico, o diffusa in una *pièce* teatrale come ispirazione di fondo d'una determinata vicenda, o collocata tra le fonti a disposizione dei ricercatori tanto nel campo letterario, quanto in quello giuridico filosofico e teologico, nulla toglie alla sua qualità d' *insegnamento orale*. Ed in codesta qualità consiste la risposta al *come* della comunicazione.

In ultim'analisi, anche la pluralità delle forme, canali differenziati della comunicazione primordiale e quindi organi della Tradizione, concorre a portar nel presente e ad annunciar al futuro un quadro di valori certo non univoci, ma capaci di connettere la vita e la storia, anzi il genere umano ed ognuno dei suoi membri, al passato([12]).

1.7 - Parlo di connessione al passato, perché son convinto che senza di essa non c'è né la realtà del presente, né la spe-

---

([12]) Così l'ottimo COTTA S., mio indimenticabile amico, in *Coscienza, Legge, Autorità,* Brescia 1970, p. 27-42 ed in *Itinerari esistenziali del diritto,* Napoli 1972, p. 45-71.

ranza del futuro. Anticipo anzi che lo stesso vale, e perciò va detto, della Fede e della Chiesa. Il passato è, per l'una e per l'altra, il grande inesauribile serbatoio che alimenta l'identità cristiana del presente in ogni sua fenomenologia storica ed escatologica. Nulla è, a tale riguardo, più deleterio d'alcune involuzioni teoretiche contemporanee, che proprio questo vitale collegamento epocale han tentato d'annullare. Ne han fatto le spese i cinquant'anni che ci separan dall'ultimo Concilio e costituiscono una tragica dimostrazione degli esiti letali delle dette involuzioni. Nate in campo teologicamente neutro, ebbero ben presto l'adorazione dei soliti "rerum novarum cupidi" ([13]) i quali, acriticamente e dissennatamente, apriron loro le porte della cittadella teologica. Mi chiedo se la posizione d'un G. Alberigo sia del tutto estranea all'influsso husserliano della *Epoché,* la quale è soltanto perenne ricominciamento, mai alimentato dal serbatoio del passato, solipsisticamente chiuso alla possibilità stessa d'un traguardo fuori del presente ([14]). Mi chiedo anzi se la Chiesa sia proprio e solo questa *Epoché,* visto che, per Alberigo, il Vaticano II le avrebbe amputato il radicamento nel suo ieri e messo il "paraocchi" per impedirle di guardar ad un qualsiasi domani.

C'è un'altra involuzione, non meno grave, ed anch'essa intesa a soffocar ogni guizzo di passato nel presente e, quindi, nel futuro: è la *Seinsfrage* heideggeriana che, sia per un suo diretto influsso sul costituirsi del pensiero moderno, sia per la parte indirettamente avuta a tal fine attraverso non pochi "maîtres-à-penser", letteralmente abbacinati dalla sua luce presunta e tutti dediti a diffonderla, ha scardinato i contrafforti delle antiche certezze ontologiche. Oggi, anche nel santuario, vale a dire in ambito filosofico e teologico cristiano, la metafisica è venuta me-

---

([13]) Limitatamente alla "ricerca scientifica moderna" sul fatto religioso, si veda SKALICKY C., *Alle prese col sacro,* Herder-Università Lateranense, Roma 1982.

([14]) HUSSERL G., *Recht und Zeit. Fünf rechtphilosophische Essays*, Francoforte s.M., 1955, sp. p. 42. Anche Hegel può riconoscersi in questa posizione, se la visione triadica risponde davvero al suo pensiero, nel qual caso solo la "sintesi" in certo qual modo, sia pur privo di durata ed "inoltrepassabile" (HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*. Halle 1929², p. 421-422), è un "presente", un "Jetzt-Zeit".

no, soprattutto per la mediazione di K. Rahner, l'essere (*sein*) è diventato un problema (*Frage*) e quando Heidegger pretese di definirlo, balbettò solo l'ovvietà: è([15]). In un quadro siffatto non ha più senso la rivelazione di segno teologico, che porta l'immutabile parola di Dio al di là dei periodi storici e delle epoche, perché nella successione inarrestabile degli attimi in fuga da se stessi la parola è sempre un'altra, un altro essendo quell'attimo. E quindi neanche la Tradizione può ancor aver senso, nulla avendo da trasmettere. Anzi, nulla essendoci da trasmettere. Il presente infatti vien ad esser solo un tempo obiettivato nell'attimo che fugge; la Tradizione perciò non ha nemmeno il tempo di costituirsi come tale.

2 - *Sul piano storico* - Son consapevole che avrei fatto meglio a dire "storiografico" per porre il problema della Tradizione sullo sfondo delle sue fonti, degli studi su di esse condotti, sulle monografie di data relativamente vicina, o comunque non lontana, come quelle di Franzelin, Billot e Bainvel. Ma anche tutto quello che va sotto il nome di storiografia, è in ultim'analisi storia: non solo nel senso che la interpreta, ma anche in quello storicamente poietico o produttivo. Anche una fonte, o uno studio su di essa, o uno studio sugli studi fa storia ed appartiene ad essa. Ecco perché il paragrafo trova espressione nell'aggettivo "storico".

2.1 - Quello delle fonti – la parola stessa lo dice – è il problema di fondo. Non c'è possibilità di parlar a ragion veduta su qualcosa, se non a condizione che il "ragion veduta" si realizzi nella scoperta, nella conoscenza critica, nella collazione, nell'analisi delle sue fonti. Neanche la Tradizione, ontologicamente legata all'evento della divina Rivelazione, può prescindere dai passaggi di questa, ognuno dei quali, dal primissimo fin all'ultimo, rientra come fonte nella trama unitaria insieme e complessa della Tradizione stessa. Anche di essa, così come d'ogni altro oggetto d'indagine storico-critica, si danno fonti molteplici e variamente suddivise: primarie, secondarie, dell'esistere, del conoscere.

([15]) HEIDEGGER M., *Platons Lehre von der Wahrheit,* Berna 1954², p. 76; ID., *Sein und Zeit,* cit.

Al quadro delle fonti son pure riconducibili lingua, linguaggio, cultura, religione, organizzazione sociale, nonché il rapporto fra determinate strutture socio-politico-religiose ed una loro visione assiologica([16]). Tutto dunque concorre a far emergere l'ineludibile discorso sulle fonti. Ineludibile, pertanto, anche nei confronti della Tradizione. Quale?

2.2 - L'oggetto di questo saggio non ha bisogno di tante spiegazioni. Vuol prender una posizione criticamente fondata nei riguardi della Tradizione che, già prima del Vaticano II, ma soprattutto con esso ed in seguito ad esso, si disse "vivente". Vorrebbe rendersi conto dei vantaggi o della pericolosità, per la teologia e per la Fede stessa, di codest'aggettivo. E' dunque evidente che non d'una Tradizione qualunque si sta parlando, ma di quella che trasmette la Rivelazione cristiana. Volendo, pertanto, metter a fuoco quest'enorme monumento storico-teologico comunemente detto Tradizione, si dovrà uscire dal generico e restringer gli estremi dell'indagine alla Tradizione in senso teologico, anzi teologico-cattolico.

A tal fine, non ha un peso diretto e decisivo la base scientifico-documentaria che sorregge l'edificio del c.d. fatto religioso([17]); l'indagine qui intrapresa verte e si specifica sulle origini non del fatto religioso, ma del Cristianesimo; e qui, in ambito tipicamente cristiano, si restringe la questione della Tradizione e delle sue fonti. Poiché, all'interno del detto ambito oggetto di ricerca è la Tradizione della Rivelazione cristiana, bisognerà chiedersi quali sian le fonti cristiane di codesta specifica Tradizione.

2.3 - Trattandosi della *paràdosis* che porta in ogni "presente" della storia ecclesiastica la "lieta notizia" del mistero salvifico rivelato all'uomo di sempre, si dovrà considerare fonte della trasmissione stessa la parola di Dio, perché in essa la "lieta notizia"

([16]) Da notare, a tale riguardo, quanto negativo sia il procedimento critico heideggeriano, che interpreta le dette strutture non in funzione fondativa della storicità di determinati soggetti storici, ma del loro esser-per-la-morte ("Sein zum Tode, Entschlossenheit zum Tode" in HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, cit. p. 143): un esito letale, degno del più radicale nihilismo.

([17]) Cf GHERARDINI, *Il fatto religioso* e *Il Cristianesimo e le altre religioni,* in *Quale accordo fra Cristo e Belial?,* Fede & Cultura, Verona 2009, p. 12-56.

è contenuta. Non è questo il momento di stabilire se una siffatta *paràdosis* svolga una funzione attiva o passiva – il momento verrà non appena se ne discuterà la natura e la funzione –. Ora invece basta dire parola di Dio.

Se a qualcuno venisse in mente la distinzione classica tra parola di Dio *scritta* e parola di Dio *detta*, sarà la stessa domanda sulle fonti a ricordargli che occorre anzitutto orientarla verso la parola di Dio *scritta,* interrogandola sulla presenza, in essa, di testimonianze a favore della parola di Dio *detta*. Cioè, della Tradizione.

Si può, addirittura, affermare che la Tradizione sussiste o evapora nel vago ed indimostrato, in base alla detta presenza o alla sua assenza. Avrà, pertanto, la priorità assoluta su ogni altra fonte ciò che Cristo stesso, "rivelatore fedele del Padre", dichiara attraverso la fonte scritta. L'indagine analizzerà le non poche parole da Lui pronunciate con un'autorevolezza del tutto ignota agli Scribi (Mt 7,28), sia quelle "che il Padre, inviandolo, gli aveva prescritto di dire e di far capire" (Gv 12,49-50), sia quelle ch'Egli pronunciava contrapponendo con un "Ma io vi dico" (Mt 5,22) la legge nuova dell'amore alla "tradizione degli antichi" (Mc 7,3). Quel suo "Io" è talmente solenne autorevole e definitivo, che si sostituisce, senza se e senza ma, alle antiche prescrizioni e tradizioni. Egli non enuncia, della *Tôrā*, un'interpretazione nuova da sostituir a quella tradizionale, o degli Scribi e dei Farisei, ma è Lui la nuova *Tôrā*, Lui la vera *paràdosis* di essa.

Alla sua parola, dunque, ma soprattutto al mistero della sua persona dovrà ricorrere chiunque voglia davvero spiegarsi da dove la Tradizione provenga.

2.4 - In stretto collegamento con la fonte biblica e com'espressione di essa, i Dodici costituiscon il primo balzo della Tradizione nella storia. Se ne ha testimonianza nei Sinottici, nel IV Evangelo, negli Atti degli Apostoli. Lo stesso Paolo, con la consapevolezza d'essere stato inserito direttamente dal Signore nel collegio dei Dodici, rende loro testimonianza. Il testo sacro, nella sua molteplice forma, li descrive come partecipi alla missione evangelizzatrice di Cristo, suo prolungamento missionario, suoi "missi dominici"; Cristo infatti li sceglie e li chiama per mandarli (Mc 3,14).

Poiché la presenza di Cristo alla sua Chiesa è ininterrotta (Mt 28,20; 24,14; Gv 14,16), tale sarà pure la missione dei Dodici. Essi si scelgon a tal fine i successori, affidando loro la missione avuta da Cristo. Ha così inizio la prima catena successoria, con il compito di portare nei secoli la parola del Signore. Questa, in quanto trasmessa dagli apostoli, diventa *Tradizione apostolica.* E' la Tradizione in atto. Dura tutt'oggi. Durerà sempre.

2.5 - La funzione di fonte s'allarga ora all'apostolo Paolo, nonché alle c.d. lettere cattoliche. E' sorprendente il fatto che, pur *scrivendo*, Paolo invita all'*ascolto* (ἀκοή Rm 10,17), in base al fatto che la Fede presuppone da una parte l'annuncio del messaggio salvifico, dall'altra il suo destinatario, in atteggiamento d'ascolto e d'accettazione.

2.6 - Un ulteriore ampliamento d'orizzonte nel quadro delle fonti si ha con la patristica: dai Padri apostolici alla grande epopea d'Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene e Cipriano, fin al momento conclusivo di Vincenzo da Lérins, dopo la fase intermedia di Gerolamo, d'Ambrogio, d'Agostino, oltre che di Leone e Gregorio, non a caso detti "Grandi".

Ho parlato d'un "ulteriore ampliamento" non nel senso di nuove fonti della Tradizione apostolica, ma nel senso del primo utilizzo, da parte della patristica, di scritti neotestamentari a fondamento del pensiero e della prassi ecclesiali. In codest'utilizzo le fonti trovan infatti conferma. Inoltre, esse vengon per così dire autenticate dagli "uomini apostolici" che giudicano sulla base di quanto essi stessi han ricevuto, accogliendo o rifiutando ciò che o appartiene o è estraneo al patrimonio in loro possesso, per averlo avuto dalla Tradizione. In realtà, scelte così importanti per la vita, anzi per la sopravvivenza della giovane Chiesa non riposan né sul pregiudizio, né sul prepotere, né su qualche improvvisa rivelazione dall'alto, ma solamente sull'autorità delle Chiese apostoliche([18]). Come a dire: sulla Tradizione nel suo duplice aspetto attivo e passivo, in conformità ad una sua provata continuità con la predicazione e le fondazioni degli apostoli. Se,

---

([18]) TERTULLIANO, *Adv. Marcionem,* IV, 5 PL 2,366: "auctoritas ecclesiarum apostolicarum".

dunque, la Chiesa accoglie alcune "Scritture" ed altre sistematicamente e perentoriamente rifiuta – si pensi alla grande questione del "canone" – tutto dipende dall'atto originario del trasmettere e da quelli che, di volta in volta, da vescovo a vescovo, lo ripetono. Quelle fondanti e fondamentali son le sole "Scritture ricevute" ([19]), in tanto fondanti e fondamentali in quanto ricevute, ed i vari loro passaggi di vescovo in vescovo risalgono alla primissima "traditio" degli apostoli ([20]). Son, dunque, esse stesse Tradizione.

2.7 - Tra gli "uomini apostolici" di tutte le generazioni successive alla prima, figuran indubbiamente i Romani Pontefici in quanto successori dell'apostolo Pietro e dotati della sua stessa autorità apostolica. Essa determina il loro spazio decisionale, nel senso che li fissa all'eredità loro trasmessa; pertanto, all'interno di essa, essi sono e fungono da testimoni, custodi e trasmettitori della *paràdosis* ricevuta. Perciò, come successori di Pietro e quindi come maestri e pastori della Chiesa "diffusa su tutta la terra", hanno essi pure e svolgono una funzione fontale. E negli oltre duemila anni del loro magistero, la *Tradizione apostolica* ha trovato una testimonianza ininterrotta ed una riproposta fedele ([21]).

Al livello più alto e solenne del magistero ecclesiastico, ossia nei Concili Ecumenici, si ha poi l'organo più qualificato per il discernimento della vera eredità degli apostoli, sia essa o no confluita nella forma scritta, o rimasta almeno per alcuni aspetti in quella orale. Ma si ha pure, oltre che l'organo, anche la fonte più qualificata per la trasmissione dell'eredità medesima. Di quale enorme importanza si sia rivestito il Concilio di Trento nel

---

([19]) ORIGENE, *In Jo. comment.,* I, 2,14 PG 14,128: γραφαὶ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλεσίασις.

([20]) IRENEO, *Adv. haeres.* III, 1,1ss., PG 7,844. Per quanto attiene alla fase patristica della Tradizione si veda la efficace sintesi di BEUMER J., *La tradition*, cit. spec. p. 52-55.

([21]) Non entro nel vivo della questione sul rapporto fra Tradizione e Magistero vivente del Romano Pontefice, sul problema se Tradizione e Magistero papale costituiscan *rispettivamente* una regola remota ed una regola prossima della Fede, e se la Tradizione possa identificarsi col Magistero. Si tratta d'interrogativi ai quali prestò il fianco l'opera del grande Franzelin ed ai quali, strada facendo, io pure tenterò di dar un risposta.

determinar il senso genuinamente cattolico di *Tradizione apostolica* è ampiamente dimostrato dalle stesse discussioni conciliari, dall'indiretto collegamento ch'esse stabilirono tra la *Tradizione* e la *Successione apostolica* ("continua successione in ecclesia conservatas")([22]), dal loro richiamarsi alle più antiche autorità (Origene e Tertulliano), dall'influsso che suscitarono nella successiva stagione teologica fin al Vaticano I. Se questo Concilio s'aprì decisamente all'influsso tridentino e subito dopo offrì alla Chiesa le ragioni del suo opporsi al modernismo, fu per mantenere integra la nozione – e con essa la dottrina – della *Tradizione apostolica*. Il Vaticano II ha fornito di questi precedenti una visione edulcorata e fortemente addomesticata, nell'intento d'una loro più moderna lettura. Forse sarebbe stato più opportuno considerar il moderno non nelle culture fatalmente votate ad evaporare nel postmoderno e costitutivamente inconciliabili con la verità cristiana, ma nel confronto del c.d. moderno con l'attualità sempre viva e di per sé irriformabile d'un'eredità che è oggi quello che fu ieri, al suo inizio, e che continuerà ad esser sempre così in ogni suo domani.

3 - *"In libris scriptis et sine scripto traditionibus"*([23]) – Per completar il concetto teologico di Tradizione anticipo a questo punto qualche breve riflessione sul Concilio ecumenico di Trento, che sarà a suo tempo, nel contesto di altre voci, più difffusamente considerato.

Questo terzo sottotitolo è tratto dalla definizione tridentina che, come tale, gode dell'infallibilità conciliare e quindi della conseguente irriformabilità. La qual cosa, tradotta nel linguaggio corrente, significa che:

– la Fede cattolica perviene alle generazioni che si succedono dopo l'ascensione del Signore e la morte dell'ultimo apostolo, per il tramite scritto ed orale;

– questo duplice canale contiene l'eredità apostolica;

– chi pertanto, "con piena avvertenza e deliberato assenso", negherà o l'uno o l'altro, incorrerà fatalmente nell' "anathema sit" della condanna conciliare.

([22]) CONC. OECUM. TRIDENT., Sessio IV, 8 apr. 1546, DS 1501.
([23]) CONC. OECUM. TRIDENT., ibid.

3.1 - Ho volutamente evidenziato, con il ricorso al grassetto, la quintessenza della definizione tridentina, perché chi la discute e sottopone ad una reinterpretazione ammodernata si renda conto del rischio che corre; e, se è un "maestro in Israele", fa correre.

Senza storicizzare l'intento tridentino, rispettandone anzi la gittata di per sé universale, slegata dal tempo perché valida in ogni tempo, non è assolutamente proibito di rileggerla: *per capir meglio, oggi, ciò che allora fu detto, non per piegare ciò che allora fu detto a qualche ideologia d'oggi.* Poiché vi si legge: "Hoc sibi in perpetuo proponens", non dà l'esatto significato di Tradizione, o non della Tradizione secondo la nozione tridentina, chi sorvola sulla perpetuità del suo intento, o la ridimensiona, o la rifiuta.

S'impone certamente un'esatta comprensione delle parole. In genere l'espressione "in libris scriptis et sine scripto traditionibus" vien interpretata come circonlocuzione di Sacra Scrittura e Tradizione. Di per sé, nulla da eccepire. Effettivamente il Tridentino intese riconoscere che la "puritas Evangelii" è presente tanto negli scritti del NT, quanto nelle tradizioni non scritte. Venne così chiaramente affermato il doppio canale che consegna alla storia la "puritas Evangelii": la predicazione stessa di Cristo, la rivelazione della sua divina persona e del suo mistero di salvezza, la "lieta notizia" da Lui oralmente – "proprio ore" – comunicata agli apostoli come "veritas et disciplina" e dagli apostoli oralmente ritrasmessa ai loro successori attraverso una catena coestesa alla corsa dei secoli. Anzi, per aver riconosciuto nella realtà di questa "lieta notizia" il compimento di quant'era stato "promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis", il Tridentino ingloba nel canale degli scritti non solo il NT, ma anche l'AT - "omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti".

Mi pare tuttavia che il testo si presti ad una lettura leggermente diversa e pur sempre sostanzialmente letterale. Esso dichiara che "veritas et disciplina" son contenute "in libris scriptis et sine scripto traditionibus". Per una ridondanza del concetto di Tradizione che informa di sé tutta la definizione tridentina, non mi par una forzatura il vederne una presenza sottesa anche ai "libris scriptis", oltre a quella esplicita e manifesta delle "sine scripto traditionibus". La conseguenza comporterebbe il ricono-

scimento d'un'unica e medesima Tradizione: parzialmente presente in quella forma scritta che, come parte costitutiva del "sacro deposito" non scritto dal quale la guida dello Spirito Santo estrae nel tempo "nova et vetera" (Mt 13,52; Cant.7,13), ebbe vita in una fase relativamente avanzata della storia ecclesiastica.

Con ciò non s'avrebbe nessuna controindicazione riguardo al duplice canale, di cui sopra parlavo. Anche rinunziando all'espressione "due fonti" che non figura nel testo tridentino, non si può di esso ignorare la ferma e chiara posizione circa la presenza di "scritti" e di "tradizioni orali" nel sacro deposito delle verità rivelate. La rinunzia, in tal caso, dovrebbe non esaurirsi in se stessa, ma sostituir alle due fonti qualche formula più chiara non tanto sulla Rivelazione in sé, quanto su come e per quali strade essa arrivi alla Chiesa nell'avvicendarsi dei tempi. L'impressione che si trae dalla storia del Vaticano II è invece quella d'una polemica sorda ma non trasversale che, fin dal 1962, rifiutò il progetto "De fontibus revelationis", precedentemente preparato sotto la direzione del card. Ottaviani, e mise in moto commissioni e sottocommissioni per riformarlo radicalmente. Soltanto tre anni dopo, il progetto, cinque volte rielaborato, poté riscuotere il sì d'una schiacciante maggioranza ed esser promulgato il 18 nov. 1965 da Papa Montini([24]). Purtroppo, il Tridentino ne era la predeterminata vittima sacrificale: della sua dottrina, più sopra evidenziata nei tre punti della sintesi in grassetto, e di quella che al suo seguito era andata consolidandosi nella coscienza teologica della Chiesa, restò appena un'ombra.

3.2 - Faccio intanto rilevare che il "nova et vetera" prim'accennato, in quant'è opera dello Spirito Santo (cf Gv 16,13; 14,20), non può metter questo medesimo Spirito in contraddizione con se stesso. La qual cosa avverrebbe nel caso in cui il "nova" non si riferisse a nuove illuminazioni e sfumature di maggior intensità nella chiarificazione delle cose vecchie ("vetera"), ma queste sostituisse con altre, di tutt'altro profilo, o addirittura di segno opposto. Non può esser il medesimo ed unico Spirito del Padre e del Figlio a dir nero ciò che prima aveva

---

([24]) Cf *Constitutiones, decreta, declarationes*, cit. p. 447.

detto bianco: e qui non c'è bisogno di Dante per scoprire "la contraddizion che nol consente" ([25]).

Va poi messo in risalto, e con franchezza, che la costituzione dogmatica DV sulla divina rivelazione, nel suo secondo cap., si lascia dietro le spalle la definizione tridentina. Almeno quanto alla sua sostanza, quella sopra evidenziata. Significativo il titolo: "De divinae revelationis transmissione": il duplice canale è già fuori della prospettiva conciliare e tutto è affidato al singolare "transmissio". Suo oggetto è il progetto salvifico, destinato nella sua interezza "ad ogni generazione". Suo compimento, lo stesso Cristo (2Cr 1,30; 3,16; 4,6), che a viva voce lo promulgò agli apostoli come sorgente d'ogni verità salvifica e d'ogni disciplina morale, perché essi lo ritrasmettessero. Gli apostoli, perciò, e dopo di essi coloro ai quali ne avevan partecipato l'incarico – i "viri apostolici" – trasmisero sotto la forma della "traditio" o in quella scritta dei due Testamenti, quant'avevan ascoltato dalla bocca stessa di Cristo o appreso dai suggerimenti dello Spirito Santo ([26]).

Segue una della affermazioni più importanti di tutta la costituzione: il legame tra Successione apostolica e Tradizione. Questa durerà immutata nel tempo perché garantita da quella e sotto l'azione dello Spirito Santo si svilupperà nella Chiesa come una presenza viva e vivificante, con effetti non solo sulla vita di Fede e sulla preghiera, ma anche sulla conoscenza sempre più profonda dei Libri sacri e sull'espansione della grazia di Cristo nel mondo. Grazie alla Tradizione *vivente,* infatti, la parola di Dio risuona oggi nel mondo come già la prima volta e cresce, di conseguenza, il possesso della verità che salva ([27]).

Di tutto questo, nessun commento articolato: non è mio compito. Rilevo soltanto che all'unicità della Rivelazione corrisponde l'unicità della sua trasmissione, comprensiva sia della verità *detta*, sia di quella *scritta*. La Tradizione *vivente* diventa il

---

([25]) ALIGHIERI D., *Inferno* XXVII, 120.

([26]) DV c. II. Il testo, ovviamente, va letto nel latino originale e nella sua interezza. Spero che la sintesi sopra riportata abbia almeno il pregio della fedeltà.

([27]) DV sp. n. 7 ed 8.

valore di fondo; la stessa parola di Dio è assorbita o integrata in essa. Penserà poi il postconcilio ad integrarvi come parola di Dio elementi della situazione in atto, della cultura, della stessa ideologia. Il carattere *vivente* d'una tale Tradizione si rivela nell'assimilar alla parola di Dio tutto ed il contrario di tutto.

3.3 - Colse davvero nel segno il duo Semmelroth-Zerwick, leggendo la DV e, con essa, l'intero Concilio all'insegna dell'integrazione: integrazione di piani e di valori tra loro diversi, se non contrapposti, nell'azione di Dio a favore dell'uomo; integrazione di tutta la comunicazione di Dio, storica naturale soprannaturale, nella divina Rivelazione; integrazione d'ogni decisione dell'uomo, d'ogni suo impegno etico, d'ogni suo sforzo intellettuale nel dono divino della verità e nelle ripetute domande con cui Dio interpella l'umanità lungo le svolte della storia; integrazione di Scrittura e Tradizione "in una unità vivente" ([28]). Le conseguenze, spesso non confessate e talvolta esaltate, furono:

– quella di spazzar via il duplice canale delle verità rivelate, non si sa se per mancanza di fondamenti storico-biblici o se per un no pregiudiziale alla definizione tridentina sulle due forme di conoscenza teologica;

– quella d'unificar in un'unica trasmissione Scrittura e Tradizione, considerando l'una comprensiva dell'altra;

– quella di misurare la Tradizione sulla Scrittura, come se l'una fosse completamente travasata nell'altra ed ambedue avessero improvvisamente cessato di testimoniarsi a vicenda;

– quella di chieder la verifica scritturistica della Tradizione, senza dir una parola sulla dottrina che i Padri tridentini, con senso di responsabilità ed onestà, tennero davanti ai propri occhi e che, da M. Cano in poi, venne esplicitamente indicata come insufficienza della Scrittura nei confronti della Tradizione;

– quella, anzi, di spezzar indirettamente una lancia a favore della tesi contraria;

– quella – e taccio perché "chi ha orecchi da intendere" (Mt 11,15; 13,9.43 e luoghi paralleli) ha ormai inteso – che, dop'aver messo fra parentesi la Tradizione, pensa di ridonarle

---

([28]) Cf SEMMELROTH O.-ZERWICK M., *Vaticanum II über das Wort Gottes,* in "Stuttgarter Bibelstudie" 16 (1966) 60ss.

dignità e prestigio accreditandole il canone dei Libri Sacri ed implicandone la presenza *viva* e *vitale* nella Chiesa, perché questa penetri in profondità sempre nuove della divina Rivelazione.

3.4 - Avevo posto questo terzo paragrafo sotto la domanda indiretta: *di che cosa si tratta*. Non era nelle mie intenzioni d'analizzar a questo punto, esaurientemente e sotto ogni suo aspetto, il concetto di Tradizione e darne una almeno sufficiente definizione. Proprio questo farò successivamente. Per il momento, con la detta domanda ho posto semplicemente una sorta di "status quaestionis" perché fosse chiaro che dal confronto con la dottrina del Tridentino – ed aggiungo con quella del Vaticano I – la posizione assunta dal Vaticano II e poi sostenuta, in modo acritico e puramente enfatico, dal postconcilio, è nettamente riduttiva, se non addirittura in contrasto.

Il contrasto, in realtà, balza all'evidenza quando il problema della Tradizione s'intreccia con quello del Magistero ecclesiastico, del quale s'afferma il primato sulla Tradizione stessa, o dal quale si parte per una domanda disgiuntiva: Scrittura o Chiesa? ([29]) Ce n'è abbastanza, mi pare, per dar inizio ad un'indagine a tutto campo.

([29]) Cf TAVARD G. H., *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation*, Londra 1959; ID., *Tradition in Early Post-Tridentine,* in "Theological Studies" 23 (1962) 377-405

CAP. II

ALL'INTERNO DEL NUOVO TESTAMENTO

Procederò secondo lo schema comune a non pochi "provati Autori", compreso lo stesso Franzelin, le cui prime sette tesi son un'indagine sulla Tradizione negli scritti neotestamentari. Non diversamente fanno, p. es., A. Deneffe, J. Ranft, H. Holstein, J. Beumer, né diversamente fecero coloro alla cui scuola mi son formato. Lo schema è in perfetta sintonia con il primo fra i "luoghi teologici" teorizzati da M. Cano: la Sacra Scrittura.

1 - *Nei quattro evangeli* - Devo peraltro ricordare che il primato della Scrittura negli autori cattolici operanti prima del modernismo, o dal medesimo non inficiati, non era segno di fideismo né di fondamentalismo; quella alla quale si riferivano era la Scrittura contenuta nel canone, passata cioè al vaglio del discernimento ecclesiastico ed in tanto parola di Dio in quanto riconosciuta e proposta come tale dal giudizio della Chiesa. Chi prescindesse da codesto giudizio, disgiungendo la Scrittura dalla Chiesa, magari con l'intento d'affermare non solo il primato, ma anche l'autonomia dell'una dall'altra, correrebbe il rischio di costruire non sulla "petra" della divina parola, ma sull'instabilità dell' "arena" (cf Mt 7,24-27).

1.1 - L'idea secondo la quale Gesù, a superamento della Legge "inveterata" (Ebr 8,13) dalla sua venuta, pone se stesso come Legge nuova(1), è la grande Rivelazione del NT. E' Lui la realtà nuova che, stabilitasi in ambito giudaico, "toglie di mezzo la precedente e dà vigore alla successiva" (Ebr 10,9). Dico, sì,

---

(1) Su di essa insiste anche Benedetto XVI nel suo *Gesù di Nazaret,* Libri oro-Rizzoli 2008, p. 395-405.

"in ambito giudaico"; ma in prospettiva universalistica. Dell'ambito giudaico è mantenuto il linguaggio, soprattutto quello riguardante la tradizione(2), ma la sua figura ha la centralità sulla quale tutt'il genere umano fa perno ed in essa trova ciò che l'ebreo trovava nella *halacha* e nella *haggada*: il vederlo e creder in Lui è per tutti il cammino da compiere verso la salvezza, la risurrezione finale, la vita eterna (Gv 6,29-40). E' per tutti e per ognuno "il pane della vita...il pane vivo, quello disceso dal cielo perché, chiunque ne mangi, viva in eterno" (Gv 6,48-51). "Chiunque" non è una forzatura del testo sacro e della parola di Cristo solo perché è chiaramente il superamento del limite giudaico; trova infatti conferma in quel "per molti" (περὶ πολλῶν) di Mt 26,28 (Mc 14,24) che la Volgata traduce letteralmente "pro multis", ma che nei carmi dell' *'ebhedh Jahwe* (Is 42,1-7; 48,1-8; 49,8; 50,4-9; 52,13-23), di cui a sua volta è traduzione, ha il senso indeterminato delle moltitudini(3). Sull'onda di questo precedente, il pensiero riesuma quel "dall'oriente e dall'occidente" con cui Mt 8,11 contempla il muoversi delle moltitudini dal mondo intero alla volta di Cristo.

In Lui trovan anzitutto la rivelazione di Dio. Egli non si limita a dir la parola di Dio, è egli stesso questa parola. Risuona in essa l'autorità senza confronti di colui-che-è, che è della stessa sostanza del Padre e che, come verità increata, s'autodefinisce "Maestro" (Mt 23,8; 26,18). In quanto verità che si autocomunica ed autorità (cf Mt 7,28) che la comunica, egli è insieme l'oggetto della comunicazione e l'atto del comunicare. E' il suo stesso trasmettitore, la sua *paràdosis*(4). Ha l'originalità del creatore, del legislatore, del maestro: può per questo permettersi di reinterpretar la Sacra Scrittura, di modificarla, di predire l'avvicinarsi della sua fine e dichiararne quindi il compimento: "Vi fu detto...Io però vi dico...Avete appreso che agli antichi era stato detto...ma io vi dico...Avete appreso pure...io, al contrario, vi dico...Anche se ti fu detto d'amar il tuo prossimo e d'odiar il tuo

---

(2) Cf CULLMANN O., *Die Tradition als historisches und theologisches Problem*, Zwingli Verlag, Zurigo 1954, p. 13.
(3) Cf "Divinitas" LII/1 (2009) 3-6: editoriale.
(4) CULLMAN O., *Die Tradition,* cit. p. (22)

nemico, io dico: amate i vostri nemici, fate del bene a chi vi odia, pregate per chi vi perseguita e vi calunnia" (Mt 5,31-48). Nella linea d'un tale ridimensionamento della Legge arriva perfino a dichiarar in assoluto la sua preminenza su tutto, perfino sugli affetti naturali: "Chi ama il padre e la madre più di me, non è degno di me; né degno di me è chi antepone a me l'amore per il figlio o per la figlia" (Mt 10,37). Parla così decisamente ed assolutamente da escluder ogni eccezione al presente ed in futuro; sarà questa per sempre la sua rivelazione, questa la sua verità, questa la sua tradizione.

In effetti, il discorso sulla montagna (Mt 5, 3ss) è destinato a scardinar ogni assetto sociale e modificare la logica comune: senza delimitazioni spazio-temporali e perciò in ogni tempo e luogo riporterà sul tappeto il suo nuovo e sconvolgente codice: acquisterai il regno dei cieli non con la ricchezza, ma questa strappando dal tuo cuore; t'impossesserai della terra non con la prepotenza, ma con la mitezza; sarai consolato se piangerai e saziato se avrai fame e sete di giustizia; riceverai misericordia se l'avrai esercitata; vedrai Dio se il tuo cuore sarà puro; sarai chiamato figlio di Dio, se sarai pacifico; il regno di Dio sarà dei perseguitati per la giustizia; e quando qualcuno sarà oggetto di maledizione, di persecuzione e di calunnie, allora sarà il momento della gioia, "perché grande sarà la ricompensa nei cieli" (cf Mt 5,3-12).

Son parole che Gesù, il "Presente" sin alla fine dei secoli, ripeterà senza posa (Mt 28,20; 18,20; Gv 14,23): le riproporrà o con la "suggestio" del suo Spirito *paraclito* (Gv 15,26-27), o con il ministero apostolico, prolungato nel tempo dalla missione ch'Egli conferisce solennemente ai suoi: "A me è stata concessa ogni potestà in cielo ed in terra; perciò([5]), andate in tutt'il mondo e siate maestri a tutte le genti" (Mt 28,19). La missione ch'egli conferisce è in continuità con quella da lui stesso ricevuta: "Come il Padre ha mandato me, così io mando voi" (Gv 20,21; 17,18). E la parola ritrasmessa nel tempo della missione

---

([5]) Il lettore farà bene a soffermarsi su questo "perciò-ergo-οὖν" per la forza dimostrativa che possiede: quanto segue, ne dipende. Dipende, cioè, dalla pienezza di poteri ricevuti da Cristo e da lui partecipati ai suoi ministri.

da coloro che, di volta in volta, la ricevono, è Lui stesso, Gesù, il Verbo del Padre. In un quadro di continuità sacramentale, che attua la sacramentalità della Chiesa, si ha così l'inalterato persistere e rinnovarsi della missione, del ministero a suo servizio e della parola trasmessa nell'indefettibile coestendersi di questa *paràdosis* al tempo. Si ha, cioè, l'indefettibile presenza del "Vivente".

"Il Padre m'ha mandato" (Gv 12,49) è la ragione stessa della *paràdosis*: essa inanella nei cerchi concentrici del tempo che va consumandosi la presenza di colui che ripete "Io però vi dico" e che, in tal modo, è la vera immutabile e sempre viva tradizione.

1.2 - A codest'impressionante personalizzazione dell'oggetto trasmesso nel soggetto che lo trasmette e si ritrasmette, fa da contraltare nel NT una serie di precisazioni, di richiami, di giudizi e perfino di rifiuti a proposito della o delle tradizioni. La formula, sulla quale sarà bene concentrare l'attenzione critica, è "παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων" (Mc 7,3.5) che la Volgata traduce "traditio seniorum", tradizione degli anziani, di coloro ai quali è demandata la guida politico-religiosa della comunità ebraica, dei sommi Sacerdoti, o dei Padri dell'antico popolo di Dio. Nell'immediato contesto di Mc 7, il versetto 7 porta una variante: "ἐντάλματα ἀνθρώπων-praecepta hominum" e subito dopo, al versetto 8, ne troviam un'altra: "παράδοσις ἀνθρώπων-traditio hominum", che il vetrsetto 9, infine, sintetizza in "παράδοσις ὑμῶν-traditio vestra".

Il lettore è messo di fronte ad un vivace momento polemico fra Gesù ed i suoi oppositori; ne riferiscono tanto Mc 7,1-23 quanto Mt 15,1-10. Ma momenti del genere si colgon pure altrove.

Ai discepoli di Gesù vien rimproverata l'inosservanza d'un'infinità di precetti, quelli nei quali la Legge era stata formalisticamente diluita dai farisei e dai gruppi dominanti. "Precetti d'uomini", li definisce Gesù, non di Dio. Contro tali precetti, diventati ormai una tradizione spuria perché sostitutiva della Legge, Gesù prende netta posizione: "Voi insegnate dottrine e precetti umani. Abbandonate il comandamento di Dio per seguire la tradizione degli uomini...invalidate il comandamento di Dio per dar valore alla vostra tradizione" (Mc 7,8). Non è, quella di Gesù, una posizione contro la *paràdosis*, è contro la sua defor-

mazione ed involuzione, vale a dire contro il suo formalismo, ridotta com'è a pura osservanza esteriore e legale.

E' come se avesse pienamente approvato le trasgressioni rimproverate ai suoi: Gesù non li assolve, li loda. La trasgressione ha ripristinato la lunghezza d'onda originaria: il rapporto è con la parola di Dio, non con la sua contraffazione umana.

1.3 - Il NT, come si sa, è un'opera scritta a più mani. Nella parte rigorosamente cristologica, son quattro i testi che raccontan "i detti ed i fatti" di Gesù: i primi tre, parzialmente interdipendenti, si conoscon come "Sinottici" (6). La quarta stesura, di non poco posteriore a quella dei Sinottici e conosciuta come "quarto evangelo" o "evangelo di san Giovanni", si presenta non solo con un impianto diverso, ma anche e soprattutto con una linea di fondo altrettanto diversa. Donde alcune differenze, che non alteran affatto l'armonia dell'insieme.

Si tratta di scritti nei quali venne coagulandosi l'essenziale di quella "tradizione orale" che, nella Chiesa nascente, manteneva vivo il ricordo dei "detti e fatti" di Gesù. Poiché codesta "tradizione" fu raccolta dalla viva voce di quanti la trasmettevano, è molto probabile che le varianti sian dovute, almeno in parte, al passaggio della "res tradita" di bocca in bocca. E' pure probabile che colui dal quale essa venne trasmessa, mettesse intenzionalmente l'accento più su una parte che su altre. La radice delle varianti sta, pertanto, nel modo stesso con cui la tradizione ha il suo passaggio. Il quarto Evangelo, p. es., è la tradizione di Gesù come ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, fattosi carne e venuto in mezzo ai suoi, i quali peraltro lo rifiutarono: "a quanti però l'accolsero, dette il potere di diventare figli di Dio" (Gv 1,1-14). I Sinottici, a loro volta, e ciascuno con suo proprio angolo visuale, ospitano e ritrasmettono la "tradizione" delle parole nelle quali Gesù sintetizza o spiega il suo "lieto annuncio". In Mc confluisce quel "lieto annuncio" che confessa nell'uomo

---

(6) L'espressione vien dal greco συνόψυς o sguardo d'insieme. Così eran chiamati perché trascritti l'uno a fronte degli altri, in modo da consentirne una lettura quasi simultanea ed il relativo confronto. La questione sinottica è invece una questione d'interpretazione, come sinteticamente ma egregiamente afferma *La Bible de Jérusalem*, ed. Du Cerf, Parigi 1974², p. 1407-1413.

Gesù l'Iddio incarnato, "il messaggero che Dio ha inviato davanti a te" (Mc 1,2)(7). In Mt la prospettiva cambia leggermente. Scrive per gli ebrei e dimostra che le antiche promesse si son tutte avverate nella figura e nell'opera di Cristo, il quale è per questo il compimento delle Scritture. Come tale e perché Figlio di Dio (Mt 14,33; 16,16; 22,2; 27,40.43), è l'instauratore della nuova economia salvifica, il promulgatore della nuova Legge. Mt fa così del Figlio e di coloro ai quali il Figlio ne conferirà l'incarico, il rivelatore unico del Padre: nessuno infatti conosce il Padre come il Figlio (cf Mt 11,27)(8). Lc, infine, da scrittore raffinato e sensibile, si fa tramite originale e suasivo d'un "lieto annuncio" che, riproponendo a grandi linee i contenuti dottrinali della *paràdosis* di Mc e Mt, dà a questa un indirizzo particolare nella direzione dei poveri (Lc 1,51-53; 6,20-26; 12,13-21;14,7-11;16,19-31;18,9-14), dei peccatori (Lc 15,1-10), della divina misericordia sempre pronta al perdono (Lc 7,36,50; 15,11-32; 19,1-10; 23,34-43). Il segno personalissimo di Lc sta, però, nel riportare l'intera *paràdosis* all'azione dello Spirito Santo (Lc 1,15.35.41.67; 2,25-27; 4,1.14.18; 10,21; 11,13; 24,49). In tal modo, il suo evangelo rivela rispetto assoluto delle fonti e capacità tutta personale nel trarne e farne una narrazione(9).

Varianti a parte, resta il fatto che la vera e sostanziale Tradizione è sempre una: Cristo e la sua opera salvifica. La sua stessa presenza è redentrice: è in essa il riscatto del genere umano dalla schiavitù di satana. La perfezione del riscatto, tuttavia, è opera di Cristo crocefisso e risorto. In Lui, crocefisso e risorto, il "lieto annuncio" ha la sua sintesi e ne discende il noto invito: fate penitenza, convertitevi perché il Regno dei cieli è vici-

---

(7) Su Mc cf URICCHIO F. M.-STANO G., *Vangelo secondo S. Marco,* Marietti, Torino-Roma 1966, con ampia ed importante bibliografia, p. 134-161.

(8) Su Mt, la bibliografia è quasi incontrollabile. Alcune indicazioni: LAGRANGE M.-J., *Evangile selon Saint Matthieu*, Parigi 1947[8]; BENOIT P., *L'évangile selon S. Matthieu*, Parigi 1953; PRETE B., *Vangelo secondo S. Matteo,* Milano 1957; FENTON J. C., *The Gospel of St. Matthew,* Baltimora 1963; DA SPINETOLI O., *Matteo*, Assisi 1971.

(9) Su Lc, c. s. LAGRANGE M.-J., *Evangile selon Saint Luc,* Parigi 1927[4]; PRETE B., *Vangelo secondo S. Luca,* 2 voll. Milano 1961; STÖGER A., *Vangelo secondo Luca,* Roma 1966; AA.VV., *L'évangile de Luc,* Gembloux-Duculot 1973.

no (Mt 4,17; 3,2; Mc 1,14-15). Il Regno dei cieli, anzi, vien personalizzato. Lc passa dalla prossimità di esso alla sua presenza in noi. In vari testi ripete egli pure che il Regno di cieli – o di Dio – è vicino, che viene, che occorre entrarvi (Lc 11,21; 18,17.24-25; 21,32; 22,27). Poi, però, precisa meglio: "non viene, è dentro di voi - ἐντὸς ὑμῶν" ([10]) (Lc 17,21). Sulla bocca di Gesù poco dopo fiorisce un'espressione rivelatrice di questa presenza: "Son in mezzo a voi come colui che serve". La grande rivelazione è compiuta; i Sinottici, e Lc in particolare, ne accolgono la *paràdosis* e, fissandola nei rispettivi scritti, la trasmettono. Ancor una volta, il testo sacro mette così la coscienza cristiana di fronte a Cristo come verità rivelata e tradizione vivente – di essa. Ed ancor una volta, senza pregiudizio per i particolari della narrazione sinottica e di quelli pure che, all'interno di essa, conferiscono ad ognuna delle tre narrazioni una fisionomia propria, Sinottici e quarto evangelo concordano e s'unificano nell'essenziale: Cristo, l'inviato del Padre, la verità che il Padre dice agli uomini e che diventa *paràdosis* attraverso la voce di chi la trasmette e gli scritti con cui la Chiesa ne assicura l'ininterrotta disponibilità ieri oggi domani e sempre.

2 - <u>*Negli Atti degli Apostoli*</u> - Come i quattro evangeli, così pure gli *Atti degli Apostoli,* la cui eccezionale importanza dipende dal fatto che ogni loro pagina testimonia il primissimo impatto della giovane Chiesa con la storia del *dopo Cristo*, son l'eco della concreta risposta dei Dodici alla missione loro conferita dal Risorto (Mt 28,18-20; Mc 16,14-20; Lc 24,45-49; At 1,8) e da loro recepita ed attuata come sua volontà ineludibile. "Mi sarete testimoni – aveva detto loro Gesù in procinto di lasciarli – in Gerusalemme, in tutta la Giudea ed in Samaria, fin all'ultimo confine della terra" (At 1,8). Ad ascensione avvenuta (At 1,9-11), la missione ebbe subito inizio. In prim'istanza, con la preghiera comune (At 1,14); e, dopo i fatti straordinari della prima Pentecoste, con la predicazione di Pietro (At 2,14-47).

([10]) Che può tradursi sia "dentro di voi", sia "in mezzo a voi", specie in rapporto a Lc 22,27: "Ego autem in medio vestrum sum, sicut qui ministrat".

2.1 - La lettura di essa convince subito che i Dodici, sotto la guida di Pietro, metton in pratica la missione predicando "il lieto annuncio" dell'avvenuta salvezza. Quando, nella seconda parte degli At, a quella di Pietro farà seguito la predicazione di Paolo, cambieranno alcune sfumature "kerigmatiche" – dalle formule per i giudeo-cristiani a quelle per gli etnico-cristiani – ma la sostanza sarà sempre la stessa: la salvezza non come speranza, ma come realtà: la realtà d'un evento da annunciar ovunque, "fin agli estremi confini della terra", "davanti" – come aveva detto Gesù – "ai presidi ed ai re" (Mt 10,18; Mc 13,9; Lc 21,12). Annunciare, predicare. Son verbi che esprimono un'attività indubbiamente orale. Orale è, dunque, la forma in cui si condensa il contenuto della missione. E' questa la *tradizione apostolica*([11]).

Proprio perché orale([12]), cioè proveniente da varie e forse molteplici fonti o *tradizioni*, il testo alterna un'impressionante proprietà di linguaggio a cadute formali con abbondanza d'arcaismi, di forme semitizzanti, e perfino qualche inesattezza, certamente non dovuta a Lc, ma da lui non sufficientemente controllata. Sembra pacifico che non poche *tradizioni* sian pervenute nelle mani di Lc dalla fonte diretta, p. es, da Filippo (At 8,4-40), da lui incontrato a Cesarea (At 21,8). Forse va detto altrettanto per le *tradizioni* relative, nei primi cinque capitoli, alla comunità gerosolimitana, per quelle successive riguardanti l'apostolo Pietro (At 9,32-43; 10-12) e non sarebbe affatto privo di fondamento il pensare che Paolo stesso abbia narrato la propria conversione (At 9,1-8) e le sue stesse imprese missionarie (AT 13,4-14;15,36ss) all'amico carissimo e collaboratore prezioso, ch'era stato a suo fianco durante le due prigionie romane (Col 4,14; Fm 24; 2Tm 4,11) e forse anche nel secondo (At 16,10ss) e terzo viaggio apostolico (At 20,6ss).

([11]) Sugli At si può vedere DUPONT J., *Les Actes des Apôtres,* Parigi 1954; CANFORA G.-GHIDELLI C., "Atti degli Apostoli", *Il messaggio della salvezza,* vol. 5, Torino 1968, p. 992-202; PACKER J. W., *Actes of the Apostles,* CNEB Cambridge 1966.

([12]) *La Bible de Jérusalem* non esclude che l'autore degli At abbia utilizzato anche fonti scritte. Non è una supposizione in contrasto con la *tradizione* orale, ma ne è la conferma, nel senso che gli scritti, nella seconda metà del 1 sec., son la fissazione della *tradizione* orale.

Il fatto, poi, d'una sostanziale concordanza tra la narrazione degli At e quella d'altri scritti neotestamentari, p. es., l'epistolario paolino, depone per fonti almen in parte comuni, costituite essenzialmente da collezioni della primissima predicazione, che il ministero apostolico e quello degli incaricati locali riproponevan sempre di nuovo, dando vita a *tradizioni* di blocchi narrativi mandati a memoria.

L'utilizzo di tali blocchi consente a Lc di seguire l'espansione della Fede cristiana da Gerusalemme (At cc 1-5) alla Samaria (At 8,4-25), da Cesarea (At 8,26-40; 9,32-11) a Damasco e alla Cilicia (9,1-30), da Antiochia (At 11,19-26) a Cipro e all'Asia minore (At cc 13-14), alla Macedonia ed alla Grecia (At cc 15-18).

2.3 - Ma consente pure – e ciò ha la massima importanza per la nostra ricerca – di determinare esattamente il contenuto cristologico di codesta Fede. I blocchi di cui sopra son per lo più di carattere cristologico. Son l'annuncio kerigmatico del "mysterium salutis": di Cristo morto e risorto, per un verso; dell'invito alla conversione e al battesimo, per un altro.

Cristo sta al centro del kerygma (da κηρύσσειν, annunciare) e il rapporto fra κήρυγμα e παράδοσις, strettissimo (1Cr 1,21; 2,4; 15,14; cf At 2,42), documenta l'identità di contenuto dell'uno e dell'altro: *Cristo, cioè, predicato e trasmesso*. Attraverso l'annuncio e la sua trasmissione, i Dodici prima e quindi i loro continuatori fungon da testimoni di Cristo, della sua opera, della sua predicazione e metton in evidenza che l'oggetto trasmesso è quello da loro stessi ricevuto. E' la Fede nel trionfo del Signore risorto (At 2,22-36) e nella sua identità di Figlio di Dio (At 9,20). La trasmissione, tuttavia, pur facendo perno sulla figura e l'opera di Cristo, si differenzia in ragione della diversità dei destinatari: nei confronti del mondo ebraico, in Cristo si sottolinea il compimento dell'antica profezia e s'identifica in lui *il Servo di Jahwe* (At 3,13.26; 3,27.30; 8,32-33) ed il nuovo Mosè alla testa del nuovo popolo eletto (At 3,22-35; 7,20-42). Nei confronti del mondo pagano, invece, che non ha interesse alle peculiarità storiche politiche e religiose dei giudei, l'accento è messo su alcuni segni dai quali anche un pagano può risalire all'identità divina e salvifica di Cristo. E poiché gli At costituiscon uno dei più importanti e preziosi documenti riguardanti la Chie-

sa nascente, la sua comunione in Cristo, la sua vita sacramentaria e la sua organizzazione sociale, in codesto medesimo documento può ben riconoscersi la presenza d'indicazioni risalenti a Cristo e agli apostoli, trasmesse e ritrasmesse dal ministero ecclesiastico. E' il motivo in base al quale gli At posson dirsi il libro della Tradizione.

2.4 - L'aver fatto di Gerusalemme il centro dell'opera salvifica – "ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma d'aspettare che s'adempisse la promessa del Padre" (At 1,4) – non è una controindicazione rispetto all'imminente apertura al mondo pagano, tant'è che tale apertura non tarda a verificarsi ad opera di Pietro, di Stefano e soprattutto di Paolo. Non negherei del tutto una punta d'orgoglio nazionalistico a difesa della centralità salvifica di Gerusalemme, ma la ragione di fondo non è questa. La fede in Cristo è infatti il fondamento ed il contenuto del kerigma della salvezza; e poiché fu Gerusalemme la città dove Cristo portò a compimento la sua opera salvifica (Lc 24,33), Gerusalemme fu subito considerata il centro d'irradiazione del "lieto annuncio" e, pertanto, il punto di partenza della missione apostolica (Lc 24,47; At 1,8.12; 6,7; 8,1; 11,19; 15,30 et alibi). Si capisce allora perché la Città santa assurge subito a sede di consulta per la soluzione dei problemi teorici e pratici della Chiesa appena costituita (At 11,27-30; 15,1-35) e perché con questa sede fosse necessario anche in seguito mantener sempre i più stretti legami. Il Padre, infatti, si è riservato i tempi e i momenti per compier le sue scelte (At 1,7); quei tempi e quei momenti, quando saran sopraggiunti, consentiranno l'allargamento dell'orizzonte salvifico e la scelta di Roma come nuovo centro d'irradiazione cristiana. La *paràdosis* raccolta dagli At, tuttavia, per gli ebrei e i pagani delle origini, vede e pone un tale centro in Gerusalemme. E' un atto di deferenza verso la città ch'era stata la matrice della primissima comunità cristiana, dove il progetto divino della salvezza aveva avuto la sua prima attuazione e che, esattamente per questo, avrebbe dovuto costituir il punto di riferimento delle generazioni venture.

Ciò nonostante, la trasmissione della *traditio apostolica* non spettava ad una città, fosse pure la Città santa. Con la venuta di Cristo, cessa ogni localizzazione del "lieto annuncio" e dello stesso culto a Dio: "Credimi, donna, – dirà Gesù alla Samarita-

na – è giunto il momento in cui né su questo monte (Garizim), né in Gerusalemme adorerete il Padre...E' giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità" (Gv 4,21.23). Anche la libertà dai vincoli di tempo e di luogo avrebbe dovuto esser oggetto della *traditio*, detta giustamente *apostolica* non soltanto perché trasmetteva la predicazione degli apostoli, ma anche perché gli apostoli soltanto, e coloro che si chiameranno uomini apostolici, cioè i responsabili da loro prescelti ed incaricati, dovevan fungere da organi ufficiali della trasmissione.

Fra costoro, Paolo rappresenta un caso a sé. Non avendo conosciuto Gesù κατὰ σάρκα (2Cr 5,16), né essendo membro dei Dodici in quanto il suo nome non figura fra coloro che furon chiamati all'apostolato, uno ad uno, da Cristo, si potrebbe dubitare della sua legittimazione apostolica. All'obiezione s'è già risposto: egli si sente apostolo come gli altri e con fierezza rivendica a sé il loro stesso diritto. Quando dice d'aver ricevuto la *paràdosis* confessa d'averla avuta dal Signore (1Cr 11,23). Resta da sapere se *direttamente* o *mediatamente*; ma è certamente fuori discussione ch'egli sia stato assimilato in tutto ai Dodici e come costoro sia stato anch'egli un organo della Tradizione.

3 - *Nell'epistolario dell'apostolo Paolo* - Non intendo parlarne come in genere si fa in un'introduzione critica alla lettura di esso: descrizione dell'autore, della sua indole e preparazione, delle sue fonti e delle sue tematiche di fondo; determinazione delle date di composizione e delle località in cui le singole epistole vennero scritte o alle quali vennero inviate; indicazione delle circostanze contingenti che le provocarono; analisi dei motivi che guidaron il passaggio di Saulo da persecutore ad apostolo; risposta criticamente accertata alla tesi, da alcuni sostenuta, del boicottaggio contro le sue iniziative da parte dei "ragguardevoli" di Gerusalemme e di "quanti apparivano come le colonne della Chiesa" (Gal 2,6.9). D'altra parte, ogni buon conoscitore di storia ecclesiastica e specialmente dell'epistolario paolino conosce lo zelo che animava ed appassionava san Paolo; la tenerezza del suo cuore pari alla forza del suo animo; i suoi rimproveri, le sue ironie, la radicalità del suo coinvolgersi nelle situazioni concrete, nelle loro esigenze e necessità; l'incondizionata dedizione di sé a Cristo e alla sua Chiesa; la sua totale abnegazione nel

disimpegno della missione ricevuta; la disponibilità a tutto soffrire – battiture, prigionie, travagli e malattie – per il bene delle comunità da lui istituite; la preoccupazione per il buon governo di tutte le dette comunità, pari a quella d'un buon padre o d'una buona madre per ognuno dei propri figli([13]).

3.1 - Intendo invece richiamarmi al complesso dei suoi scritti come ad un fenomeno d'autentica tradizione apostolica: il fenomeno del ritrasmettere tutto quello che, in precedenza, egli stesso, Paolo, l'"afferrato da Cristo" (Fil 3,12), aveva ricevuto.

Ogni sua epistola esprime il kerigma della predicazione ecclesiastica. Non è, dunque, una dottrina personale, anche se la formulazione di essa non può non risentire della ricca personalità dell'autore. E ne risente soprattutto nell'addattamento del kerigma alle condizioni dei destinatari, specie se provenienti dal paganesimo (Gal 1,16; 2,7-9). Tale adattamento non intacca la sostanza della dottrina trasmessa: trasmette, infatti, il kerigma di Cristo morto e risorto, non come se fosse frutto del suo pensiero ed oggetto del suo privato insegnamento, ma esattamente come la Chiesa sul piano oggettivo, e la Rivelazione dall'alto su quello soggettivo gli avevan fatto conoscere. Il suo "evangelo, in realtà, non è modellato sull'uomo"; Paolo non l'ha "né ricevuto, né appreso da uomini, ma per Rivelazione di Gesù Cristo" (Gal 1,12).

Che Cristo sia di codesta Rivelazione il soggetto insieme e l'oggetto, è dimostrato dal fatto che il kerigma annunziato da Paolo è "secondo le Scritture" (1Cr 2,2; 15,3-4) ed appartiene alla Fede comune (Col 1,5-7; Gal 1,6-9; 2,2). E' il soggetto che doma il cieco accanimento del persecutore contro il nome stesso di Cristo e contro i suoi seguaci (At 22,4-6; 26,9-12; Gal 1,13; Fil 3,6). In pari tempo è pure l'oggetto, perché il solo accenno a

---

([13]) Una bibliografia su san Paolo avrebbe dimensioni eccessive; do qualche semplice indicazione: BONSIRVEN J., *L'évangile de Paul,* Parigi 1948; AMIOT F., *L'enseignement de Saint Paul,* Tournai 1968; ID., *Etudes pauliniennes récentes*, in "Bulletin de Théologie Biblique" 1 (1971) 271-288; CERFAUX L., 1. *Cristo nella teologia di san Paolo;* 2. *La teologia della Chiesa secondo san Paolo;* 3. *Il cristiano nella teologia paolina,* Roma 1968-1969; SCHNACKEMBURG R., *Neutestamentliche Theologie,*, Monaco 1963, p. 84-106.

Cristo crocefisso e risorto implica la dottrina della redenzione, la quale costituisce, sì, la sintesi della catechesi paolina (Gal 1,1-4; 6,14; 1Cr 1,17-25; 15,1-4; 1Ts 1,9-10; At 13,26-39), ma in tanto in quanto ripete quella della Chiesa; proprio i personaggi più ragguardevoli di essa aveva voluto ascoltare per rendersi conto d'esser in sintonia con il loro insegnamento (Gal 1,15-17; 2,1-2).

3.2 - L'attenta lettura delle epistole di san Paolo rivela poi un altro aspetto della sua sintonia con la *traditio apostolica*. Quanto precede, testimonia la presenza di essa nel suo insegnamento. E quanto sto per dire ne dà una diretta conferma.

Tutte le volte che può citare direttamente qualcuna delle tradizioni provenienti dagli apostoli, san Paolo lo fa decisamente. Ben nota è quella di 1Cr 11,23-27: riguarda l'istituzione del mistero eucaristico e la sua attualizzazione. Decisiva a tal fine è la Tradizione pervenuta all'Apostolo non – o non soltanto – per Rivelazione diretta, ma per la mediazione della predicazione ecclesiastica, che utilizzava e trasmetteva una Tradizione risalente al Signore. Alcune varianti dipendono dalle fonti, delle quali le une hanno "...il mio corpo ch'è per voi"; altre invece dicono "spezzato per voi"; ed altre ancora "dato per voi". Paolo parteggia per la prima versione (1Cr 11,24) e la trasmette alla comunità di Corinto, ma la vicinanza con quello di Lc 22,19-20 depone a favore d'una *traditio apostolica*. In questa medesima linea troviamo 1Cr 15,2-7: "Vi ho trasmesso quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto e risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture; che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve in una volta sola a più di cinquecento fratelli, la maggior parte dei quali vive ancora, mentre alcuni son morti. Apparve inoltre a Giacomo e quindi a tutti gli apostoli". Prima d'accreditare se stesso come destinatario d'un'apparizione del Risorto, san Paolo elenca gli organi ufficiali – i Dodici – della tradizione e quei singoli fratelli che ne furon pure gratificati[14]. Le parole ch'egli usa son con ogni evidenza quelle stesse della trasmissione ufficiale e denotan non solo il fatto della fede nel Cristo crocefisso

---

[14] Con "apostoli" (1Cr 15,7) san Paolo non indica più i Dodici, ma tutti quei predicatori quasi sempre itineranti, che eran incaricati di diffonder il "lieto annuncio".

e risorto come anteriore a Paolo, ma anche un vocabolario tecnico, o comunque in uso quando in gioco è la trasmissione di dati tradizionali. Per completezza d'informazione va detto che anche il vocabolario del mondo rabbinico – come ha annotato O. Cullmann – ricorreva a trasmettere-ricevere-custodire la trasmissione e non è improbabile ch'esso abbia avuto un certo influsso sul vocabolario cristiano ed il suo utilizzo.

3.3 - Non bisogna poi dimenticare la personale esperienza di Paolo, in forza della quale anche lui può, anzi dev'esser considerato organo ufficiale della *traditio apostolica.* Egli non soltanto la riceve e la ritrasmette, ma concorre pure alla sua formazione([15]). Solamente dopo l'apostolo Giovanni cesserà nella Chiesa l'apporto diretto al costituirsi della *traditio apostolica*, che la Chiesa si limiterà a ricevere, custodire e ritrasmettere secondo il kerigma degli Apostoli.

Ho già detto che Paolo arricchisce il kerigma con i dati della sua non comune esperienza. Lui, che molto probabilmente non aveva conosciuto Gesù (2Cr 5,16)([16]), può dichiarare d'averlo *veduto* nell'atto stesso che l'*accecò* sulla via di Damasco (At 9,17; 22,14; 26,16; 1Cr 9,1; 15,8) e d'averne *ricevuto*, fin da quel fatidico momento, direttamente dunque, gl'insegnamenti da far propri e ritrasmettere. D'altronde, ch'egli conosca nel loro insieme e nei particolari codest'insegnamenti è provato da 1Ts,4-15 (1Cr 7,10; At 20,35). Che in essi integri poi quelli provenienti dalla sua personale vicenda, è nell'ovvietà della vicenda stessa: non "vide" Gesù soltanto nei pressi di Damasco, ma anche altre volte successivamente ed in circostanze singolari, di cui p. es. in At 22, 17-21 e 26,16. Fu gratificato di speciali segni della divina benevolenza, e di essi parla con chiarezza insieme e

---

([15]) BEUMER J., *La Tradition*, cit., p. 22 dell'edizione francese (Ed. du Cerf, Parigi 1967): "Il nous faut bien distinguer la tradition des Apôtres, *à laquelle Paul a aussi une part,* et celle de l'Eglise d'après les Apôtres, qui ne fait que recevoir d'eux et retransmettre tel quel" (il corsivo è mio).

([16]) Il testo non è perspicuo, ma nessuno può sostenere ch'esso escluda del tutto una diretta e personale conoscenza di Cristo da parte di Paolo. Egli si nasconde sotto il pronome "noi" e dichiara che, "se anche si è conosciuto Gesù secondo la carne, ora non lo conosciamo più". Come a dire che, così stando le cose, l'importante non è più la conoscenza carnale di Cristo, o la parentela con lui, o l'essergli connazionali, ma l'adesione al suo insegnamento.

ritrosia: "conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa, – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fin al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza il corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso ed udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare" (2 Cr 12,1-4). Non si vede perché il kerigma paolino non porti in sé anche il segno di codest'esperienze e perché esse non abbian potuto concorrere alla formazione e all'arricchimento della *traditio apostolica*. Son anch'esse di provenienza soprannaturale, riconducibili a quelle "rivelazioni" ch'egli confessa d'aver ricevuto (p. es. At 22,17-21). "Rivelazioni" e "parole", dunque, giustificabili solo com'intervento diretto di Dio e non estranee, proprio in quanto intervento diretto di Dio, al loro innesto nella predicazione ecclesiale in funzione d'un suo più ricco contenuto.

3.4 - Un'esperienza di tale portata pesò indubbiamente sull'attività missionaria di Paolo.

E si riversò nelle sue epistole, con le quali, a determinati destinatari e secondo le necessità dei medesimi, commentava il suo insegnamento orale. In quel nucleo centrale che ha il suo punto focale in Cristo crocefisso e risorto, l'eccezionale esperienza da lui fatta e ripetuta depositò in forma progressiva le nuove acquisizioni del mistero di Cristo, di cui egli veniva straordinariamente illuminato. Si può così fondatamente supporre che proprio qui la sua evoluzione spirituale e teologica trovi spiegazione. Dietro di essa, infatti, non c'è l'incedere incerto ed oscillante di chi, senz'una meta ben precisa, vive alla giornata; c'è "l'obbedienza di fede" (Rm 10,17; Gal 3,2) d'un cuore ardente e generoso, che sa farsi "tutto a tutti" (cf 1Cr 12.6; 15,28) e mette a disposizione di tutti i tesori che la predicazione ecclesiale e la Rivelazione straordinaria depongon nel suo kerigma.

Ai Tessalonicesi raccomanda, in due epistole, santità di vita e carità, facendo sentir loro i palpiti del suo cuore paterno ed *insegnando* loro sia la sorte dei defunti, sia i segni che precederanno l'imminenza della *parusìa*[17].

([17]) Sulle lettere ai Ts si veda DEWAILLY L.-M., *La jeune Eglise de Thessalonique,* ed. du Cerf, Parigi 1963; SPADAFORA F., in "Dizionario Biblico", Ed Studium, Roma 1963³, p. 593-595.

Due epistole – ed una terza è andata perduta (1Cr 5,9-13) – scritte con l'occhio rivolto all'intera Acaia, raggiunsero anche il popoloso ed importante centro di Corinto. Per i gravi problemi interni a quella comunità locale, la seconda fu scritta "tra molte lacrime" (2Cr 2,3.9). Paolo vi svolse il suo kerigma in piena corrispondenza alla situazione che intendeva risolvere circa la purezza dei costumi (1Cr 5,1-13;6,12-20); il matrimonio e la verginità (1Cr 7, 1-40); le assemblee e la celebrazione eucaristica (1Cr cc 11-12); il fenomeno dei carismi (1Cr 12,1-14.40); il ricorso ai tribunali (1Cr 6,1-11); i sacrifici agl'idoli (1Cr cc 8-10); la dottrina sulla risurrezione della carne (1Cr 15). Raccomandò e disciplinò le collette (2Cr cc 8-9), fece l'apologia del proprio apostolato (2Cr cc 10-13), precisò l'esatto significato della risurrezione della carne (1Cr 15). Contrappose alla sapienza ellenica la follia della croce (1Cr 1,17-18) e rinnovò infine le sue apprensioni ed inquietudini per l'instabilità querimoniosa dei Corinzi (2Cr 12,19-21; 13,1-10)([18]).

Un medesimo argomento, l'economia salvifica in Cristo, congiunge tematicamente altre due epistole: Rm e Gal. Scritta questa molto dopo il concilio di Gerusalemme, precede di poco l'altra. Ambedue son la più decisa e suasiva risposta al partito dei giudaizzanti, che pretendeva di sottoporre la Chiesa alla Legge mosaica e la libertà di Dio al merito umano. Paolo insorge e grida: la nostra giustizia e la nostra libertà è Cristo; non rendiamo vana la sua opera (Gal 5,4), noi, che da Cristo, mediante il suo Spirito, riceviamo gratuitamente la vera giustizia (Rm 8,1-4), dalla quale derivan non le opere della legge, ma quelle della grazia, nella forza dello Spirito (Gal 5,22-25). Se Gal è un primo abbozzo di queste linee maestre, Rm ne è un ulteriore e stupendo sviluppo: ma ambedue son solamente il tramite attraverso il quale l'apostolo Paolo trasmette, illustrandolo e precisandolo, "quanto da lui ricevuto", perché venga ritrasmesso([19]).

Dalla prigionia – anche se non si sa quale – Paolo scrive ai suoi affezionatissimi figli di Filippi (Fil 1,7.12-17), ringraziandoli per i loro aiuti e scambiando notizie con essi. Fa loro presente

---

([18]) Su 1Cr e 2Cr cf JACONO V., *Le Epistole di S. Paolo ai Romani, ai Corinti e ai Galati*, Marietti, Torino-Roma 1952, p. 253-509.

([19]) Su Rm e Gal cf. JACONO V., *Le Epistole,* cit. p. rispettivamente 79-251 e 511-581.

il pericolo dei "cattivi operai" ed auspica la loro unità nell'umiltà. Fa parte di quest'epistola il famoso testo sull'abbassamento di Cristo (Fil 6-11), che mette in luce un aspetto fondamentale della fede cristologica e quindi del kerigma paolino([20]).

Ef, Col e Filem.: un trittico che risale alla prigionia romana di Paolo (dal 61 al 63). Se Filem. testimonia come la fede in Cristo alimenti la carità fraterna fin al perdono e all'accoglienza di chi abbia sbagliato, Ef e Col si richiamano per una mess'a punto d'alcuni aspetti dottrinali e la loro applicazione ai problemi del momento. Da Epafra (Col 1,7) l'Apostolo apprende l'allarmante situazione di Colossi: il pericolo giudaizzante e quello d'idee ellenistiche contro il primato e la supremazia di Cristo (Col 2,15-16). Immediatamente, con l'impeto del suo zelo, contrappone al pericolo la sostanza della Fede: chi governa il mondo è il *Kyrios*, il Signore Gesù, la pienezza di Dio e del mondo di Dio (Col 1,13-20). Poiché i cristiani partecipan a questa pienezza, non posson ritornar in balia d'antiche ed inutili credenze (Col 2,16-23): son il corpo di Cristo, a Lui legati come al loro Capo.

Il valore di fondo è sempre quello del "lieto annuncio": la salvezza in Cristo. Come Gal era stata l'occasione per arricchire le sue argomentazioni con Rm, così lo scritto ai Colossesi gli serve per precisar meglio il suo pensiero agli Efesini. E scrive di getto il suo capolavoro sulla Chiesa corpo di Cristo e sua pienezza (Ef 1,23). Con profondità nuova, chiarezza d'esposizione e più articolato ripensamento della sua dottrina, insiste sulla gratuità e il mistero della grazia, disponibile in Cristo per ebrei e pagani (Ef 1,9; 3,3-9; 6,19; Col 1,27; 2,2; 4,3); sulla Rivelazione dell'infinita sapienza di Dio e dell'inesauribile carità del Figlio suo, Gesù Cristo (Ef 3,9.18; Col 2,3); sull'elezione sovranamente libera, grazie alla quale e della quale egli, Paolo, l'ultimo, è ora ministro (Ef 3,2-8); sulla scansione temporale del divino progetto per la salvezza di tutti (Ef 1,3-14); sul rapporto sponsale di Cristo e della Chiesa (Ef 5,22-32)([21]).

([20]) Su Fil cf PETERSON E., *Apostel und Zeuge Christi,* Herder, Friburgo Br. 1952³; HUBY J., *Epistole della prigionia,* tr. dal fr., Studium, Roma 1959, p. 217-310; GNILKA J., *Lettera ai Filippesi,* commenti spirituali, Roma 1970.

([21]) Su Col ed Ef cf MUSSNER F.-STÖGER A., *Lettera ai Colossesi...*, Studium Roma 1966; BENOIT P., *Les Epîtres de Saint Paul aux Philippiens, à Philémon,*

Seguon tre epistole sull'organizzazione e il governo della comunità cristiana: 1Tm, 2Tm e Tt. 2Tm precede di poco il martirio dell'Apostolo nell'anno 67; 1Tm e Tt videro la luce, forse, verso il 65. Alla tematica tecnica aggiungon pure importanti elementi dottrinari sulla figura della guida (ἡγούμενος) ecclesiastica (ἐπίσκοπος), anche se solo al tempo di sant'Ignazio si fisseranno gli elementi strutturali della Chiesa. Tuttavia, vescovi e presbiteri son già qui veri maestri e veri governanti (1Tm 3,2-5; 5,17; Tt 1,7.9). Inoltre, particolare importanza per il tema della παράδοσις assumon i ripetuti moniti al mantenimento del "deposito" e della "sana dottrina" (1Tm 1,10; 6,20; 2Tm 1,14). Dietro tali moniti sta sempre il pericolo d'un giudaismo o rigidamente legato alla legge mosaica, o ellenizzato e sincretista. Inconciliabile, comunque, con la "sana dottrina" e il "deposito della Fede" ([22]).

Ultima è l'epistola ai cristiani convertiti dall'ebraismo, scoraggiati e tentati di tornare all'antica *Tôrā*, anche per evitare le persecuzioni già in atto. Non è dovuta alla penna di Paolo il cui pensiero, peraltro, non le è assente, unitamente ad influssi di cultura alessandrina, buona conoscenza veterotestamentaria ed efficacia oratoria. L'ignoto autore, pur ricordando che la fede degli antichi patriarchi, attesa la provvisorietà della Legge, era propedeutica a Cristo (Ebr 3,7; 4,11; 11), afferma di Lui la sovreminente dignità di sommo ed unico sacerdote (Ebr cc 1-2). Del suo sacrificio l'epistola dimostra la superiorità rispetto ai sacrifici mosaici (Ebr 10,1-18) e si conclude con un richiamo alle due alleanze, di cui la prima è neutralizzata dalla seconda e dal Sangue del suo Mediatore (Ebr 12,18-24) ([23]).

---

aux Colossiens, aus Ephésiens, Parigi 1959³; MEDEBIELLE A., *L'Epître aux Ephésiens,* Parigi 1951; SCHLIER H., *Lettera agli Efesini,* Brescia 1965; ZERWICK M., *Der Brief an die Epheser,* Düsseldorf 1962 (tr. it. Città Nuova, Roma 1965).

([22]) Su 1Tm, 2Tm e Tt cf DE AMBROGGI P., *Le epistole pastorali di san Paolo a Timoteo e a Tito,* Marietti, Torino-Roma 1953; GEALY F., *The First and the Second Epistles to Thimoty and the Epistle to Titus,* New York 1955.

([23]) Su Ebr i commenti son molti, ma nessuno uguaglia SPICQ C., *L'Epître aux Hébreux,* cit. 2 voll. - Non mi soffermo sulle sette lettere c. d. "cattoliche" (una di san Giacomo, una di san Giuda, due di san Pietro e tre di san Giovanni) per non allungare eccessivamente il capitolo, anche se esse pure forniscon importanti conferme al tema di fondo.

Cap. III

TRADIZIONE-SCRITTURA-MAGISTERO

Prima di procedere oltre nell'indagine storico-teologica sulla Tradizione, un interrogativo s'impone; nasce dall'indagine stessa sulla fonte biblica del dato trasmesso e chiede in quale rapporto stiano Tradizione, Scrittura e Magistero.

Il problema è già affiorato più d'una volta strada facendo. E non cesserà mai di riproporsi se la risposta non sarà diretta e risolutiva. Che un M. Cano tutto sottoponga al luogo teologico della Sacra Scrittura è comprensibile; ma è comprensibile pure che un sant'Agostino si dica pronto a rifiutare lo stesso Evangelo se non glielo proponga la Chiesa([1]).

Il fatto è che la Scrittura quale "norma normante ma non normata", cioè valore assoluto e misura d'ogni altro valore, non è di per sé un assurdo, soprattutto in considerazione del valore assoluto che la parola di Dio può vantare su ogni altro. Ma come stabilire, e da parte di chi, e con quale autorità, che proprio "questa" Scrittura e non un'altra è parola di Dio? Si dovrà accettare la Scrittura solo perché è *la* Scrittura([2]), o perché è a sua volta garantita da qualche autorità ad essa esterna?

([1]) S. Agostino, *Cont. Ep. Manich.* 5,6 PL 42,176: "Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas".

([2]) Cioè, col ragionamento di Karl Barth, ovvero nel senso che "Die Bibel sich uns zu verstehen gibt" (*Die kirchliche Dogmatik*, I/1 Zollikon-Zurigo 1947[5], p. 119); altrove scrisse: "Die Bibel ist die Bibel weil sie die Bibel ist". E' questo un giudizio in perfetta coerenza con l'*Autopistìa* protestante, in base alla quale la Bibbia trova in sé la sua piena legittimazione, ma non è affatto in coerenza con la dottrina cattolica che accetta la Bibbia come parola di Dio dalle mani della Chiesa.

E quale sarà, allora, codesta primaria, se non anche superiore o addirittura unica autorità? Se l'autorità è unica, la domanda s'evolve allora nella seguente; a fronte della parola di Dio, potrà mai darsi il primato, o almeno la priorità funzionale d'un altro valore?

E' dunque chiaro che l'interesse del critico dovrà posarsi proprio su tali interrogativi, e che dalla risposta ad essi può poi partire il prosieguo dell'indagine.

1 - *La Scrittura, "sorgente delle verità salutari e della disciplina morale"* - Così porta, al n. 7, la costituzione dogmatica DV del Vaticano II. Presa alla lettera, quest'affermazione sottintende l'assolutezza della Scrittura e proclama, sulla base di tale assolutezza, ch'essa è la sorgente d'ogni verità. Più esattamente, delle verità da credere e dei comportamenti da vivere in ordine alla salvezza eterna.

Se però si stacca lo sguardo dalle parole suddette e si promuove un esame sistematico dell'intero documento conciliare, il senso da dar alle suddette parole diventa piuttosto problematico ([3]).

1.1 - In effetti, la DV manifesta la più religiosa devozione per la parola di Dio ([4]), per la rivelazione storica delle sue verità, per "la predicazione apostolica espressa in modo speciale nei libri ispirati" ([5]); manca tuttavia della dovuta chiarezza rispetto al problema della sua autorità, del suo contenuto oggettivo delle verità salutari, dell'obiettiva distinzione fra Scrittura e Tradizione quale avrebbe richiesto la sua premessa metodologica: "Seguendo le orme dei Concili Tridentino e Vaticano" ([6]). Quest'ultimo riferimento mi sembra addirittura decettivo, perché declama un'ade-

---

([3]) Non giudico da competente, perché non lo sono e me ne dispiace. Giudico da modesto cultore di scienze teologiche, soprattutto in considerazione del fatto che le ragioni di esse non sembran collimar in tutto e per tutto con il documento conciliare. Cerco, perciò, di non metterci del mio e di lasciar alle dette ragioni l'ultima parola.

([4]) DV 1: "In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia".

([5]) DV 8

([6]) DV 1.

renza che non è dato di riscontrare e sceglie una via che non vien coerentemente seguita(7).

Conforme alla dottrina di sempre è la dichiarazione che "non c'è da aspettarsi alcun'altra rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo (cf 1Tm 6,14 e Tt 2,13)", ma a fronte di ciò è quanto meno ambiguo aggiungere che, "con l'invio dello Spirito Santo, (il Signore) *compie* e *completa* la rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi"(8).

Soprattutto non trovo in nessuna parte della costituzione una vera definizione – e tutto sommato neanche una descrizione – di Sacra Scrittura. Tali non sono, p. es., gli asserti ivi reperibili in vari contesti: scritta per ispirazione dello Spirito Santo(9), composta con la collaborazione d'uomini prescelti ed a ciò deputati(10), congiunta con la Tradizione(11), testimonianza della divina condiscendenza verso la natura umana(12) e delle verità da Dio rivelate(13), attestazione dell'amore di Dio che si fa incontro ai suoi figli(14). Sia ben chiaro, ognuno di codesti asserti potrebbe concorrer al fine d'una definizione formale: solo che proprio questa manca.

---

(7) Perché il mio giudizio non sembri né preconcetto, né unilaterale, riferisco quello di due autori evidentemente superiori al sospetto di nostalgie per il tempo che fu, K. Rahner e H. Vorgrimler, i quali, a proposito della DV, non escludon "che si possano trovare anche qui delle ambiguità ed espressioni infelici". Quanto al Tridentino ed al Vaticano I, che DV 1 dichiara di voler seguire, rimproveran a questi due concili d'aver trattato l'argomento della rivelazione "con una certa unilateralità, per cui...la dottrina di quei due concili non viene (dalla DV) sottoposta a correzione, ma viene portata avanti", in *I documenti del Concilio Vaticano II*, Introduzione di Karl Rahner-Herbert Vorgrimler, Ediz. Paoline 1968⁷, p. 236. Modestamente mi permetto di far notare che se la dottrina *unilaterale* del Tridentino e del Vaticano I non è stata corretta, ma *portata avanti*, ne deriva che la sua "unilateralità" è stata aggravata.

(8) DV 4 (il corsivo è mio).

(9) DV 9, 11, 12, 24.

(10) DV 11, 12,19.

(11) DV 9.

(12) DV 13.

(13) DV 11.

(14) DV 21.

Non sarebbe la fine del mondo se l'intento dottrinale del documento fosse veramente in linea, magari precisandolo meglio sul piano formale, con l'insegnamento del Tridentino e del Vaticano I. Anzi, poiché il documento sembra particolarmente sensibile alla Tradizione, aggiungo che se l'accennato intento dottrinale avesse collegato i suddetti asserti con l'insegnamento di sempre avrebbe realizzato un'opera altamente meritoria, anche in assenza d'un' auspicabile definizione.

1.2 - Trovo poi non poco distante dalla mia formazione teologica quanto la costituzione sostiene a proposito dell'ispirazione e dei problemi che pone([15]). Mi spiego meglio. Per ispirazione mi fu a suo tempo insegnato che deve intendersi un'azione discreta ed efficace dello Spirito Santo sull'intelligenza e la libertà d'alcuni individui, i quali vengon in tal modo mossi a scrivere quello e soltanto quello che Dio intende rivelare attraverso la loro mediazione([16]). Essi diventan infatti, per ciò stesso, gli strumenti speciali della rivelazione, pur rimanendo culturalmente legati al loro tempo ed al loro ambiente, con sensibilità e stili, quindi, propri d'ognuno e diversi l'uno dall'altro. In conseguenza di ciò si riconosceva in Dio l'autore principale, e nell'agiografo l'autore secondario della Sacra Scrittura.

Devo dire, per onestà, che ad una prima lettura anche il testo conciliare sembrerebbe in sintonia con quanto sopra: dice infatti che la Sacra Scrittura è parola di Dio in quanto fu scritta per ispirazione dello Spirito Santo([17]); che per questa medesima ispirazione furono scritte le verità rivelate e composti gli stessi libri dell'A e del NT([18]), da autori ispirati che sono pertanto "autori veri...nel passesso delle loro facoltà e capacità([19]), i quali scrissero solamente quanto Dio aveva loro ispirato di

---

([15]) DV 9, 11, 12.

([16]) Per capire davvero l'ispirazione biblica occorre rifarsi al fondamentale PESCH C., *De inspiratione Sacrae Scripturae,* Herder, Friburgo Br., 1925². Buono anche FLORIT E., *Ispirazione ed inerranza biblica,* Roma 1943.

([17]) DV 9.

([18]) DV 11.

([19]) DV 11. Cf PIO XII, Encicl. "Divino afflante Spiritu" 30.09.1943, AAS 35 (1943) 314.

scrivere([20]). Una lettura più attenta mette, però, in evidenza ciò ch'era prima sfuggito. Innanzi tutto, il silenzio sull'*inerranza biblica*. Era questa la logica conseguenza dell'ispirazione: se la Sacra Scrittura ha Dio per autore principale, l'inerranza è una sua necessaria connotazione, Dio non potendo affatto esser autore d'errori. Pertanto, nel caso che qualche inesattezza, anche solo storica o scientifica, affiori qua e là nei libri dell'A e del NT, se ne dev'ascrivere la paternità non all'autore principale, ma a quello secondario, l'agiografo, che, pur sotto l'azione ispiratrice di Dio, resta uomo condizionato dai suoi limiti naturali e personali. Nella DV queste precisazioni o non si fanno, o non hanno il dovuto rilievo, si lascia anzi intenzionalmente decadere quell'inerranza che per ogni esegeta ed ogni teologo era verità di fede([21]).

Il silenzio vien poi compensato dall'introduzione d'una novità. E' vero che non pochi tentaron di sbarrarle la strada, ma inutilmente. La novità introdotta riguardava il rapporto fra verità rivelata e salvezza. Ci furon polemiche a non finire sulla formulazione proposta: "verità salvifica". Si disse che la Sacra Scrittura rivela soltanto le verità salutari. Dovette intervenire lo stesso Paolo VI ed il "testus receptus" è sostanzialmente suo: "I libri della Sacra Scrittura insegnan con certezza, fedelmente e senz'errore, la verità che Dio, in ordine alla nostra salvezza, volle che fosse consegnata nelle sacre Lettere"([22]). Quello, dunque, che non è ordinato alla nostra salvezza può ben essere sbagliato; ma non ha nulla a che fare né con la rivelazione, né con l'ispirazione, appunto perché estraneo alla detta finalità salvifica. Una novità, ho detto. Preciso: una diversa dottrina.

([20]) DV 12. Cf LEONE XIII, Encicl. "Providentissimus Deus", 18.11.1893, DS 3293.

([21]) DS 3008, 3010, 3035 et alibi.

([22]) DV 11. Segue una larga documentazione, da sant'Agostino (*Genes. ad litt.* 2,9,20 PL 34,270-271) a san Tommaso (*De Ver.* 12,2 c.), dal Tridentino (Sess. IV, DS 1501) a Leone XIII (Enc. "Providentissimus Deus", cit.) ed a Pio XII (Enc. "Divino afflante Spiritu", cit.). Ciò che lascia non senza stupore è il fatto che questa larga documentazione non è del tutto "ad rem"; non escludo di ritornar in argomento, a Dio piacendo, con uno studio a parte.

1.3 - A me fu insegnato che, fra i sensi biblici, è sempre preferibile ricorrere a quello letterale. Quasi altrettanto si legge nella DV: "...ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbian inteso significare e che cosa sia piaciuto a Dio di manifestare con le loro parole" (23). Se non che la metodica descritta per accertare l'intenzione dell'agiografo ingenera qualche perplessità: "E' necessario... (ricercar) il senso che l'agiografo intese esprimere,... secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso... (facendo) debita attenzione sia agli abituali ed originari modi d'intendere, d'esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi eran allora in uso nei rapporti umani" (24). La perplessità dipende non tanto dalla ripetitività del testo, quanto dal suo contenuto. Se si trattasse di soli generi letterari (storici, narrativi, poetici, profetici e via dicendo), nulla ci sarebbe da eccepire: Pio XII, giustamente citato, ne aveva già messo in evidenza il senso e l'importanza. Ma siccome il richiamo ai generi letterari è preceduto da un "fra l'altro", è lecito chiedersi a che cosa il testo si riferisca. Esso parla direttamente di "determinate circostanze, condizioni del tempo, cultura, abituali ed originari modi d'intendere, d'esprimersi e di raccontare" in uso "ai tempi dell'agiografo" e nei rapporti umani di determinate località d'allora. La perplessità insorge da ciò che direttamente non si dice, ma forse si pensa. Non mancava nell'aula conciliare qualche ben disposto nei confronti della *Formgeschichtliche Methode*, nonostante un recente "Monitum" dell'allora Sant'Uffizio. Il testo qui in esame s'astiene dal prender posizione a favore di siffatto metodo, ma le cose che dice sembran andar in quella direzione. Esse indulgon ad un'esegesi scientifica (25), della cui libertà da qualunque condizionamento i commentatori postconciliari han trovato in questo testo la piena le-

---

(23) DV 12.

(24) DV 12. Cf PIO XII, Enc. "Divino afflante" cit., DS 3829-3880.

(25) Se fosse anche confessante, sarebbe meglio; ma di per sé un'esegesi scientifica non è da riprovare. Il problema non è costituito dalla scienza, ma dall'ideologia che, talvolta, la signoreggia.

gittimazione. Ed è la legittimazione della *Formgeschichtliche Methode*[26].

Un criticismo smodato ha addirittura capovolto la posizione d'umile e fiducioso ascolto, delineata da Gv 16,13 ("Quando lo Spirito della verità sarà venuto, v'introdurrà in tutta la verità") e fatta propria a più riprese dal Magistero della Chiesa; l'ingresso nel cuore della verità ormai non è più compito dello Spirito Santo, ma dell'esegesi scientifica, "la cui libertà di ricerca è appunto assicurata da questo testo conciliare – DV 12 – e di cui *si riconosce esplicitamente* il ruolo: il giudizio della Chiesa matura *soltanto* attraverso il lavoro scientifico preparatorio di quella"[27], ovvero dell'esegesi scientifica.

1.4 - Per non dilungarmi al di là del giusto limite, mi soffermerò soltanto sui temi fondamentali strettamente correlati con l'argomento del presente capitolo: Scrittura-Tradizione-Magistero.

a) Sulla Tradizione la *Dei Verbum* esprime giudizi pienamente condividibili: la sua origine apostolica[28] in quanto parola di Dio affidata agli apostoli da Cristo e dallo Spirito Santo[29], il suo progresso nella Chiesa come più profonda comprensione della verità rivelata, grazie all'assistenza dello Spirito Santo, alla riflessione e allo studio dei credenti, all'esperienza delle cose spirituali, alla predicazione di chi, per successione apostolica, ne ha il compito ufficiale. Dalla Tradizione s'apprende, inoltre, "l'intero canone dei Libri sacri" che rende le stesse sacre Lettere non solo più comprensibili, ma anche ininterrottamente operanti[30].

Giudizi da condividere perché conformi, almeno sostanzialmente, all'ininterrotto travaso della divina Rivelazione, con relativo approfondimento, in ogni stagione della Chiesa. Quel travaso si chiama, appunto, Tradizione. Ma quando i giudizi entran in un altro ordine d'idee e scaturiscono non dall'evidenza del ra-

---

(26) Cf RAHNER K.-VORGRIMLER H., cit., p. 239: "...i *generi letterari,* della cui ricerca – dopo il superamento della pura critica letteraria – a partire dagl'inizi del sec. XX va dato merito alla cosiddetta *scuola della storia delle forme*".

(27) Ibid., p. 240. I corsivi son miei.

(28) DV 8.

(29) DV 9.

(30) DV 8.

gionamento, né da quella del dato di fatto, naturale o soprannaturale, bensì dal "luogo comune", la condivisione diventa subito più difficile, se non anche impossibile. Penso alla mania tutta moderna di neutralizzare le identità unificandole. Il Papa l'ha chiamata tirannia del relativismo. In tal modo, infatti, tutto si relativizza. E proprio questo relativismo tiranneggiante, nonché contraddittorio, a me sembra di coglier in DV 9. S'inizia con il richiamo al *rapporto* fra Sacra Scrittura e Tradizione "tra loro congiunte e comunicanti"; né il congiungimento, né la comunicazione annulla l'identità, ma crea appunto il rapporto. Se non che, subito dopo, dalla sorgente che ambedue hanno in comune, si deduce il loro confluir in un'unica entità[31], quella della parola di Dio, "scritta per ispirazione dello Spirito di Dio" ed "integralmente" trasmessa dalla "sacra Tradizione". Si noti bene che quest'unica e medesima realtà, la parola di Dio, non una sua parte ma la sua interezza, vien trasmessa "agli apostoli ed ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di (?) verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano". Qui, dunque, si parla soltanto di quella parola di Dio in cui Scrittura e Tradizione vengon a formar "una cosa sola". Ed è significativo, a tale riguardo, l'uso del singolare: "la parola di Dio...affidata...la conservino-espongano-diffondano". Come giudicar, allora, l'espressione immediatamente successiva: "non la sola Scrittura", ma "l'una e l'altra" – evidentemente Scrittura e Tradizione – oggetto "di pietà e riverenza"? A dir poco, non si è di fronte ad un bell'esempio di trasparenza stilistica. Ed anche se sullo stile si può chiuder un occhio, ciò non è né possibile né lecito dinanzi all'annullamento delle identità, che della Scrittura e della Tradizione fa prima un unico soggetto, e parla poi della Tradizione come integrale possesso delle verità rivelate. Così non solo si rispolvera la vecchia tesi dell'insufficienza, ma la si trasforma in quella dell'inutilità scritturistica.

([31]) Il testo, DV 9, è più sfumato: "Formano in certo qual modo una cosa sola e tendono allo stesso fine". DV 10 insiste più decisamente: "La sacra Tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un *solo* sacro deposito della parola di Dio".

b) La mania a cui prima accennavo non si fermò all'unificazione di Scrittura e Tradizione: vi coinvolse anche il Magistero della Chiesa. Dop'aver giustamente rilevato la singolarità soggettiva del Magistero come unico organo d'interpretazione autentica della parola di Dio scritta o trasmessa([32]), DV 10 annullò praticamente una tale singolarità dichiarando: "La sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, son tra loro talmente connessi e congiunti da non poter sussistere indipendentemente". Non è il caso di spender tempo e parole, anche in questo caso, sul valore di "sussistere"; ma se Scrittura, Tradizione e Magistero sussistono l'uno negli altri e non "indipendentemente", vuol dire che in ultim'analisi non si tratta di tre distinti soggetti, sia pur vicendevolmente correlati, ma di tre componenti d'un soggetto unico, che il testo conciliare poco dopo mette in rapporto all' "unico deposito della Fede".

Poche battute prima il testo aveva sostenuto che "il Magistero non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve,...piamente l'ascolta, santamente la custodisce e fedelmente l'espone". Qui il Magistero è se stesso, direi anzi *sussistente* nella sua pur limitata indipendenza. La logica, però, non sembra proprio il forte della DV. Tant'è che la distinzione ritorna in seguito, quando si dichiara che Tradizione e Scrittura *sono* – questa volta al plurale, dunque non più un unico soggetto – la regola suprema della Fede([33]) e la base della teologia([34]).

c) Il Magistero pienamente se stesso, titolare della propria identità e della corrispondente funzionalità nella- e per la Chiesa, non è ignorato da DV 10, ma affogato in una verbosità incontrollata. Né è ignorato da altri documenti conciliari: non p.

([32]) DV 10: "L'ufficio poi d'interpretar autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa"; cf CONC. OECVUM. VATIC. I, Constit. dog, *De Fide catholica,* c. 3 DS 3011; PIO XII, Enc. "Humani generis", 12.08.1950, AAS 42 (1950) 568-569, Una domanda: se la Tradizione contiene integralmente la parola di Dio, che bisogno c'è di distinguere "la parola scritta" da quella "trasmessa"?

([33]) DV 21.

([34]) DV 24. Cf AG 22.

es. da LG né UR, che lo riconoscon nella figura del Papa[35], dei vescovi[36] e della Chiesa stessa[37]. Al Magistero della Chiesa è inoltre affidato l'ufficio d'interpretare la parola di Dio[38], di proporre documenti ufficiali[39], di moderare la vita coerentemente cristiana dei coniugi[40], così come ai docenti di scienze sacre è chiesto d'ispirar il proprio insegnamento alle direttive del Magistero ecclesiastico[41].

In tal modo il Magistero ecclesiastico vien adeguatamente descritto, ignorando però il problema, anzi i problemi con esso collegati. Il problema di fondo non è quello dei rapporti fra Magistero Scrittura e Tradizione, ma quello della genesi, della natura e, quindi, della funzione del Magistero. Che Scrittura e Tradizione, senza confondersi a vicenda, senz'assorbir in sé il Magistero e senza lasciarsi in esso assorbire, abbian nel Magistero il necessario strumento ermeneutico, rientra nella sfera del non problematico. Ma proprio ciò suppone risolto il problema del Magistero in sé considerato.

2 - <u>*Il Magistero della Chiesa*</u> - Ho poco sopra accennato alla sua genesi. Da qui occorre partire per parlarne con l'occhio attento ai risvolti variamente dottrinari e magisteriali della Chiesa.

Magistero è una parola che non indica qualcosa d'esclusivo, tant'è che Magistero vien subito qualificato come *ecclesiastico*.

([35]) LG 18: "Il Santo Concilio propone di nuovo a tutti i fedeli, perché sia fermamente creduta, la dottrina dell'istituzione, della perpetuità, del valore e della natura del sacro Primato del Romano Pontefice e del suo infallibile Magistero"

([36]) LG 22, in comunione col Papa tanto nella forma più alta del Magistero, quella del Concilio Ecumenico, quanto in quella ordinaria dei vescovi sparsi nel mondo, ma sempre collegati dalla comunione gerarchica col Romano Pontefice.

([37]) LG 67: "...pratiche ed esercizi di pietà verso di Lei – la beata Vergine Maria – raccomandati lungo i secoli dal Magistero della Chiesa"; cf AG 22.

([38]) DV 10: "L'ufficio d'interpretar autenticamente la parola di Dio...è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa"; cf UR 21.

([39]) Cf GS 23, che parla di documenti recenti; PO 19.

([40]) GS 50 chiede ai coniugi stessi la dovuta docilità alle indicazioni del Magistero.

([41]) OT 16: "in lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu".

C'è infatti anche un Magistero non ecclesiastico, riscontrabile nell'attività di chiunque "insegni" qualcosa. Ogni Magistero non ecclesiastico procede sulla base della dimostrazione scientifica e filosofica, e quindi dell'evidenza; quello ecclesiastico propone la Fede. Non la scienza della Fede, ch'è compito della teologia, ma la Fede nella sua formulazione ufficiale. Non per fare dei "matematici", direbbe sant'Agostino, ma dei credenti che *professano* il proprio sì a Cristo.

Inoltre, quando si dice Magistero ecclesiastico ci si riferisce non a qualcuno degli *adiaphora* che distinsero la discussione teologica fra gli eredi di Lutero, subito dopo il suo tramonto, ma ad uno fra i più importanti coefficienti della vita ecclesiale. Si tratta, infatti, non d'imporre un insegnamento ufficiale senz'esserne legittimati, violentando prepotentemente la libertà delle singole coscienze o cedendo ad un'insana smania d'eccellere, ma della continuità misterica di Cristo nella sua Chiesa. Egli continua in essa – e per suo mezzo – ad esser "l'unico Maestro" (Mt 23,8) cui la Chiesa presta il proprio umile e gioioso servizio attraverso uomini integrati sacramentalmente nel "munus triplex Christi" ed elevati perciò stesso a "ministri della parola" (At 6,4). La qual cosa fa del Magistero non una casta di privilegiati, non un'oligarchia politica, ma un vero e proprio "ministerium", una "diaconìa".

2.1 - Perché sia possibile rendersi conto di ciò, occorre collocarsi in umile ascolto d'alcuni passi neotestamentari e svisceratne il significato. Primo fra tutti Mt 28,19-20, precedentemente richiamato e debitamente esaminato: "A me è stato conferito ogni potere in cielo ed in terra. Andate, **dunque**, ed ammaestrate tutte le genti". Il testo è pregnante. Chi parla è Cristo glorificato, che dal Padre (cf Gv 3,35) ha ricevuto un illimitato potere (Mt 7,29; 9,6; 21,23) in cielo ed in terra (cf Mt 6,10; Gv 17,2). Di conseguenza, egli è "il re dei re ed il signore dei dominanti" (1Tm 6,15; deut 10,17). Come tale, dà il mandato ai suoi apostoli d'ammaestrare tutte le genti. Quel "come tale" vien espresso dal testo da un avverbio conseguenziario, dotato d'una portata enorme: "**dunque** (οὖν-ergo)". Esso, dopo la premessa dell'illimitato potere, trae la conseguenza: "ammaestrate (μαθητεύσατε-docete)". Il potere di Lui diventa il potere degli apostoli non tanto perché venga ad essi trasferito, quanto perché es-

si son dalla forza del sacramento integrati nel potere di Cristo ed han perciò la capacità d'operar "in persona Christi". Per tale ragione, l'insegnamento ch'essi impartiranno non sarà mai di provenienza puramente umana; **sarà solo e sempre l'insegnamento di Cristo**. Quell'imperativo, infatti, non li riguarda come cattedratici di fama, né come affermati uomini di scienza; essi son e resteranno sempre uomini modesti, qualunque sia la loro collocazione sociale, assimilati però a Cristo, per esser, nella persona stessa di Lui, i maestri di tutti e d'ognuno. "**Dunque**" allude specificamente al Magistero, lo legittima, l'autentica, ne fa la voce dell' "unico Maestro" e l'espressione del suo insegnamento e del suo universale potere.

2.2 - Si tratta d'un potere che non in astratto o genericamente investe i continuatori di Cristo; costoro, al contrario, son chiaramente indicati in Pietro, negli apostoli e nei loro successori.

Per quanto riguarda Pietro, si dispone d'almeno tre testi specificamente petrini, senza contar i moltissimi che, indirettamente o implicitamente, conferman il contenuto dei tre: Mt 16,16-19; Lc 22,31-33; Gv 21,15-17 ([42]). Essi non son tre variazioni su un unico motivo; non si collocan sullo sfondo d'un contesto comune; son tre diverse pericopi che però hanno in Pietro il loro punto di riferimento. Diversi, ma sempre incentrati in Pietro, son pure i loro contenuti. Diversi, sì, ma insistenti su un unico e medesimo progetto: quello di costituire l'ardente figlio di Giona come responsabile primo della Chiesa di Cristo. A lui son conferite "le chiavi del regno"; egli del regno diventa il maggiordomo (cf Is 22,22), cui spetta l'ufficio d'aprirne le porte a chi n'è degno e di chiuderle agl'indegni (cf Mt 23,13-32). Col linguaggio rabbinico riguardante l'assoluzione o la condanna, l'approvazione o il rifiuto, è detto ch'egli, Pietro, sciogliendo o legando riscuoterà l'avallo dei cieli. Il testo non indica se queste parole abbian un valore al di là della persona di

---

([42]) I tre testi son fra di loro diversi per vari motivi, di contenuto e di stile. Prescindo da una loro presentazione critica, per la quale rimando ai "probati auctores". Rilevo soltanto ciò che i tre testi hanno in comune: la volontà, esplicitamente espressa da Cristo, d'affidar a Pietro, in suo nome, la cura del gregge.

Pietro; ma proprio questo va sottinteso, perché Cristo, fondando un istituto per la salvezza universale nel tempo e nello spazio, avrebbe agito dissennatamente se avesse condizionato un tale istituto alla figura di Pietro, sua vita natural durante.

La scena cambia in Lc 22,31-32. Dalla ricompensa promessa agli apostoli – "...un regno ...perché possiate mangiar e bere alla mia mensa...un trono su cui sedere per giudicare le dodici tribù d'Israele" – si passa al preannuncio del rinnegamento di Pietro. In questo quadro, richiamata l'attenzione dei Dodici all'accanimento di satana contro ognuno di essi, il Signore assicura Pietro d'aver pregato per lui, affinché la sua fede non venga meno; ed aggiunge: "Tu, quando ti sarai ravveduto, conferma i tuoi fratelli". L'intenzione di porre Pietro al di sopra degli altri, in modo ch'egli, in caso di necessità, possa intervenir a loro favore e rinvigorir i motivi della loro Fede, è fuori discussione. E proprio per questo, si è soliti riconoscer al testo lucano un'efficacia analoga se non addirittura maggiore rispetto a Mt 16,16-19.

In Gv 21,15-17 ancor un cambio di scena: sulla sponda del lago di Tiberiade, un giorno che appena albeggiava, il Risorto si presentò improvvisamente a "Pietro, Tommaso detto Didimo, Natanaele, i figli di Zebedeo ed altri due discepoli". Su invito di Lui furon gettate le reti e ne seguì una pesca miracolosa. A sera, tutt'insieme mangiaron pane e pesce; subito dopo, ebbe inizio il dialogo raccolto nei due versetti 15-17. Per tre volte Gesù chiese a Pietro se l'amasse più degli altri; per tre volte, avutane la risposta: "Signore, tu lo sai che ti amo", aggiunse: "Pasci i miei agnelli e le mie pecorelle". Il riferimento alla triplice negazione di Pietro, di cui in Gv 13,38; 18,17.25-27, sembra evidente ed importante; ma non tanto quanto la triplice investitura che mette nelle mani di Pietro il gregge di Cristo ed ognuna delle sue componenti. Proprio perché triplice, realizza le condizioni previste da Gen 23,7-20 per dar forma e validità ai contratti. Pietro, pertanto, risulta anche formalmente il responsabile in piena regola del gregge.

Volutamente ho rimarcato le notevoli differenze dei tre testi direttamente petrini. Nonostante codeste differenze, i tre testi si dan la mano nel trasmetter la rivelazione di Cristo riguardante la funzione di Pietro nella Chiesa e l'avvenire di essa sotto l'azione di lui e dei suoi successori. Sarà, nei secoli e su ogni latitudine, l'azione del clavigero e del maggiordomo che apre e

chiude, scioglie e lega; l'azione di colui che la preghiera di Cristo ha reso forte nella Fede perché a sua volta confermi in essa i fratelli; l'azione di colui che porta agnelli e pecore del gregge di Cristo ai pascoli ubertosi della divina parola, in segno del suo amore e del suo radicale abbandono a Cristo.

2.3 - Tutto quanto ho qui esposto sulla particolare condizione di preminenza e di responsabilità, voluta e realizzata da Cristo a favore di Pietro e degli apostoli, mette in evidenza la genesi del Magistero ecclesiastico. Collega cioè il Magistero stesso alla volontà di Cristo nel senso inteso da una formula in uso in non pochi documenti dei Concili e dei Romani pontefici: "statuente Domino", per decisione e per istituzione del Signore. S'è già visto che la DV parla di "sapientissima disposizione di Dio". Come a dire: il Magistero non è nato nella Chiesa per generazione spontanea e neppure per le capacità organizzative di qualche Pontefice, ed ancor meno per l'usurpazione da parte d'alcuni di funzioni primaziali tanto in campo governativo, quanto in quello dottrinale. Quel Cristo che fondò ed istituì la sua Chiesa per esser a noi presente, come Verbo incarnato, fin alla fine del mondo (cf Mt 28,20), è il medesimo Cristo che ornò la sua Chiesa d'alcune prerogative[43]. Non com'orpelli esteriori per agghindarne l'assetto e renderlo "bello a vedersi" (cf Gen 3,6); ma come elementi costitutivi e determinanti l'essere stesso della Chiesa.

Fra questi, il Magistero le è talmente intimo ed essenziale, che se potesse esserne espunto o distornato, la Chiesa sarebbe *meno* Chiesa; soprattutto non sarebbe *la* Chiesa, quella che Cristo vagheggiò come suo mistico corpo e realizzò come sacramentale continuità di se stesso. Se infatti il Magistero è Cristo in quanto "Maestro unico", titolare d' "ogni potere in cielo ed in terra" (Mt 28,18), anche del potere d'ammaestrare tutte le genti, non si vede per quale ragione da un siffatto potere possa escludersi la Chiesa. Esso nasce con lei, la quale lo esercita con modalità diverse e mediante diversi soggetti operativi, collegati

---

([43]) CONC. OECUM. VATIC. I, Const. "Pastor aeternus": "qua (infallibilitate) Christus Ecclesiam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit", DS 3074. Quel ch'è detto dell'infallibilità, può ben dirsi dell'autorità sia di governo sia d'insegnamento, perché fa parte dell'unico e medesimo atto istitutivo dal quale nacque la Chiesa.

con Pietro ed i Dodici dalla catena successoria. La genesi del Magistero sta dunque nella volontà istitutiva di Cristo e si riscontra nella genesi stessa della Chiesa. Ricostruirne una diversa potrebb'esser segno di fantasia creatrice, ma non d'adesione alle fonti della realtà cristiana.

3 - *Natura e funzione del Magistero* - Una volta, però, che sia stata fatta chiarezza sul problema della genesi, occorre procedere oltre ed, analizzando accuratamente la genesi stessa, leggervi quello che suggerisce o che può derivarne in relazione alla natura ed alla funzione del Magistero.

3.1 - In base a quant'è stato esposto sulla genesi, nessun dubbio può esser sollevato sul Magistero come un'autorità superiore che, nella Chiesa, svolge una funzione d'ammaestramento e di discernimento a proposito delle verità rivelate e della loro incidenza nella quotidianità ecclesiale. Secondo precise indicazioni neotestamentarie, tutto ciò potrà ottenersi per l'azione complementare dello Spirito Santo, sul piano carismatico, e di coloro che succederanno agli apostoli nella direzione e nell'ammaestramento della Chiesa, sul piano disciplinare e del governo.

L'azione dello Spirito Santo è da Cristo chiaramente preannunciata: "Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà in mio nome, egli...vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto" (Gv 14,26). Tutto. E tutto il suo significato, anche quello prima non perfettamente compreso (Gv 2,22; 12,16; 13,7; 20,9): la misteriosa realtà del Rivelatore, delle sue parole, delle sue azioni (Gv 2,19; 14,16; 16,13).

E' volontà di Cristo che la sua parola venga ricordata (Gv 15,20). Concorre a tal fine, insieme con l'azione misteriosa dello Spirito Santo, il ministero di coloro che succederanno ai Dodici, rivestiti dei loro stessi poteri. Della loro voce lo Spirito Santo si servirà per ricordare "tutto" l'insegnamento di Cristo. Saranno i canali ufficiali di codesta perenne attualizzazione: insegneranno ciò che Cristo insegnò. L'approfondiranno. Lo chiariranno. L'applicheranno alle sempre nuove condizioni dell' "esserci" in risposta a sempre nuove – e sempre vecchie – problematiche.

3-2 - E' facile dedurne una prima conclusione: il Magistero che dovrà provvedere a quanto sopra sarà anzitutto un *soggetto attivo* – "subiectum quod et subiectum attributionis" –. Che l'azione magisteriale sia posta da un soggetto personale (il Romano Pontefice) o collegiale (i vescovi in concilio ecumenico o sparsi

nel mondo) non modifica questa prima conclusione, ma rientra esattamente nel suo contenuto epistemologico. Il Magistero è infatti un "io" al quale dovrà pertanto risalire la responsabilità del suo operato: la responsabilità, dico, della sua fedeltà alla parola di Cristo ("tutto quanto io vi ho detto") o – in ipotesi – del suo tradimento.

Una seconda conclusione s'affaccia dalla stessa premessa della prima, in risposta alla domanda sulla legittimazione dell'intervento magisteriale: **con quale autorità esso parla**? E' evidente che, così impostato, il discorso pone l'accento sull'*oggetto formale* del Magistero. Ciò vuol dire che questa seconda conclusione parla di "subiectum quo" intendendo o l'autorità alla quale il Magistero s'appella nel porre il suo atto, oppure colui la cui autorità l'abilita all'atto stesso.

Con "subiectum quo" il discorso teologico si riferisce pure all'*oggetto materiale* del Magistero, vale a dire al contenuto di verità rivelata e di Tradizione che ogni intervento magisteriale propone o ripropone.

Il valore che sorregge il "subiectum quod" ed il "subiectum quo" è sempre, come si vede, uno ed uno solo: l'autorità di Colui che disse: "Ogni potere m'è stato conferito in cielo ed in terra; andate, dunque, ed ammaestrate". E', in ultim'analisi, l'autorità di Cristo il quale ne fa dono alla Chiesa da Lui fondata, affinché quanti, per partecipazione, s'integreranno in pienezza nel suo sacerdozio, possan agire "in persona Christi" trascendendo sacramentalmente la propria.

Anche da queste poche parole si capisce che *Magistero* è un concetto non univoco, senza che per questo debba dirsi equivoco. Non è equivoco perché la ricchezza del suo contenuto concettuale non vien depauperata o distrutta dalla varietà dei suoi significati. E' quindi un concetto polivalente che mette in risalto:

a) un *soggetto agente* con tutta l'autorità e la responsabilità d'un tale soggetto;

b) l'*oggetto formale* in forza del quale il soggetto agente opera;

c) l'*oggetto materiale* che il soggetto agente intende esporre, illustrare, trasmettere.

Il concetto polivalente non risulta soltanto dai tre punti in cui è ripartito, ma, attraverso il significato di essi, si specifica sia come *actio*, sia come *passio*, vale a dire come il soggetto che svolge l'azione e come l'azione che viene svolta. A questo pun-

to, però, e precisamente attraverso l'intreccio dell'*actio* e della *passio*, la tripartizione riemerge segnalando:

a) nel Papa e nei vescovi il soggetto dell'atto magisteriale;

b) nel contenuto dell'atto magisteriale il suo oggetto materiale;

c) nell'oggetto materiale, infine, o la riproposta globale della Rivelazione divina e della sua ritrasmissione nei secoli, o una tematica particolarmente significativa in un determinato momento storico e da ricondurre nell'alveo della Rivelazione e della *traditio.*

3.3 - Per completare l'analisi del concetto di Magistero, occorre ora lumeggiarne la funzione. In genere si può argomentare dal ben noto passo paolino che recita: "Fides ex auditu - auditus per verbum Christi!" (Rm 10,17), cioè mediante la predicazione della sua parola; ma "quomodo audient, sine paedicante" (Rm 10,14)?

Gesù in persona aveva raccomandato di predicar "il lieto annuncio" perfin sopra i tetti (Mt 10,27; Lc 12,3). Ogni ambiente così come ogni momento può esser provvidenziale per la diffusione della Fede. La diffusione presuppone, infatti, ed esige la predicazione: l'insegnamento, l'ammaestramento, la formulazione tecnica delle verità rivelate e trasmesse, una seminagione ininterrotta della divina parola. Chi, peraltro, dà il "la" alla predicazione cristiana, chi la promuove, la sorregge, la raddrizza, la verifica, l'autentica è il Magistero ecclesiastico. Si piò farne addirittura una legge: "La Fede dei cattolici dipende dall'insegnamento dei pastori, i quali le donano insieme contenuto e certezza. Il Magistero, mediante l'assistenza dello Spirito Santo, trasmette fedelmente la Rivelazione ed infallibilmente la comunica, secondo la promessa di Cristo alla sua Chiesa" ([44]).

La funzione del Magistero è così stabilita: è essa stessa predicazione ed insegnamento, lo è al livello dell'assoluta fedeltà e dell'infallibilità, ed ha per questo in se stessa, non per virtù propria ma per grazia dello Spirito Santo, il compito-guida di moderar e misurare sulla propria la predicazione dei vari pastori([45]).

([44]) HOLSTEIN H., *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'après la "Lumen Gentium*, Beauchesne, Parigi 1970, p. 31.

([45]) Il grande L. Billot (*De Ecclesia Christi,* Roma 1903², p. 721s) spiega bene questa funzione, distinguendo "l'infallibilità attiva" da quella "passiva" ed accreditando l'una alla Chiesa docente, l'altra alla Chiesa discente. Analizzando

Può nascer un interrogativo: una Fede che tragga certezza solamente dalla funzione magisteriale della fedeltà e dell'infallibilità, cioè dall'esterno, non mortifica la dignità del credente? non rende superflua la sua personale ricerca? non pone il buon popolo di Dio in una condizione di pura ricettività?

Si può anzitutto osservare che l'interrogativo perde la sua "vis" problematica se si cancella l'avverbio "solamente". La Fede è dono, ma sempre all'interno d'un rapporto fra chi dona e chi riceve. Se fra questi due soggetti il rapporto si stringe, il "solamente" non ha ragion d'essere. Se poi a Dio piacesse di rinnovare l'iniziativa presa un lontano giorno sulla strada verso Damasco, prevenendo in tal modo le attese del soggetto umano o neutralizzandone l'albagia, la dignità della persona umana non ne resterebbe mortificata ma esaltata, tanto da meritare l'interessamento di Dio. La personale ricerca del credente nemmeno in questo caso perderebbe la sua importanza ed imprescindibilità, come non la perse nel caso di Saulo che, diventato Paolo, si spese senza riserve per il Signore che gli s'era rivelato. Quanto alla ricettività del popolo di Dio, si dimentica forse che esiste anche la "fides respectiva", basata sull'autorità di chi la trasmette; qui l'asse dell'obiezione si sposta da chi crede in base all'altrui autorità, a chi quest'autorità detiene e la rende credibile. E perché si dovrebbe giudicar in modo negativo tutto ciò che vien dall'esterno? Chi lo pensa, non ha forse avuto genitori, maestri e, almeno in alcune circostanze, consiglieri?

3.4 - Specie dopo il Vaticano II, a qualcuno([46]) la funzione del Magistero come organo centrale ed ufficiale per la trasmissione della Fede è sembrato un insostenibile *trionfalismo*. Come sempre, o quasi, anche in questo caso la polemica fu cieca ed unilaterale, ignorando cioè le ragioni, vere o presunte, dell'altro. Al di fuori della polemica unilaterale, trovo giusto che ci si preoccupi, e seriamente, per la salvaguardia dei ruoli. Il Magistero non è infatti esclusivo del Romano Pontefice, così come

---

poi la singolare posizione dei vescovi che, col Papa, son indubbiamente la Chiesa docente, trae per essi la conseguenza dell'infallibilità attiva come corpo episcopale che col Papa insegna la verità cristiana, e quella passiva come corpo sottomesso al magistero papale. Si è ben lontani, come si vede, dalla collegialità vescovile.

([46]) P. es. HOLSTEIN H., *Hiérarchie*, cit. p. 32.

non lo è del collegio dei vescovi. E' dell'uno e degli altri, per ragioni diverse. Dell'uno, in forza della successione sulla cattedra romana, alla quale san Pietro lasciò quant'aveva dal Signore ricevuto "ratione Ecclesiae": il primato universale. Degli altri, ossia dei vescovi, in forza della loro ordinazione episcopale, che conferisce loro la "summa sacerdotii", e della loro comunione col Romano Pontefice. Nella diversificazione delle ragioni già s'intravede anche quella dei ruoli; nessun'usurpazione, ma coordinamento e collaborazione.

Che nel Romano Pontefice e nella sua "longa manus", la Curia Romana, non ci sia neanche l'ombra né dell'usurpazione, né del sopruso, né dell'indebolimento del ruolo vescovile è chiaramente dimostrato dalla vicenda che, dopo il Vaticano I, vide il "cancelliere di ferro" Otto von Bismarck, improvvisato ed interessato difensore dell'episcopato tedesco contro il beato Pio IX ed il suo Concilio. E' nota ad ogni storico della Chiesa, oltre che ad ogni attento ecclesiologo, la risposta che nel 1875 i vescovi tedeschi, con l'immediata e totale approvazione di Pio IX, inviaron al "cancelliere di ferro", dimostrando la non pertinenza dei suoi rilievi, per la ragione che la dottrina sancita dal Vaticano I ed incriminata dal cancelliere era di segno diametralmente opposto[47].

Per chi sa star al di fuori o al di sopra della polemica è chiaro che la funzione del Magistero, e segnatamente di quello del Romano Pontefice, non obbedisce né al trionfalismo, né alla politica del comando, né alla smania del prepotere. Obbedisce alle disposizioni di Cristo che inserì nel costitutivo essenziale della Chiesa il potere di vera ed universale giurisdizione, da lui conferito a Pietro ed ai suoi successori. La sua funzione è semplicemente un servizio di carità all'episcopato mondiale, oltre che un coinvolgimento di esso nel servizio stesso.

A qualcuno – come già a Bismarck – ciò potrebbe sembrar una menomazione delle prerogative di magistero e di governo dei singoli episcopati; ma anche il Papa è vescovo ed è Papa in

---

([47]) DS 3112-3117. La stessa LG 27 fa propria la posizione sostenuta dall'episcopato tedesco e da Pio IX immediatamente approvata, dichiarando che "la loro (dei vescovi) potestà non è annullata dalla potestà suprema ed universale, ma anzi è da essa affermata, corroborata e rivendicata", cf CONC. OECUM. VAT. I, Const. "Pastor aeternus" 3 DS 3061.

quanto vescovo di Roma, di quella Roma cui spetta, secondo sant'Ignazio d'Antiochia, "la presidenza dell'agape" [48] e con la quale, in ragione della sua antichità apostolica e della sua fedeltà alla Tradizione", sant'Ireneo di Lione reclama da parte di tutte le altre chiese piena consonanza e comunione [49]. La voce del Papa ha, pertanto, risonanze mondiali e la funzione del suo Magistero conferma per un verso la preminenza di Roma e, per un altro, la continuità della *Tradizione apostolica*.

Appendice - Non posso chiuder il presente capitolo, peraltro interlocutorio, senz'accennar ad un'altra specificazione del Magistero: accanto alle forme di Magistero solenne (concili ecumenici e definizioni cattedratiche) esiste infatti anche un *Magistero ordinario*, della cui natura ed importanza non sarà inutile qualche precisazione.

Il parlarne non è affatto facile, non esistendo una nozione ben definita di esso; ma le allusioni dirette ed indirette nel patrimonio dottrinale della Chiesa e le esplicite indicazioni di non pochi teologi facilitan il compito di fissarne il concetto il meno inesattamente possibile. Non sembra un esempio di compiutezza ciò che si legge nell'Enciclopedia Cattolica, che definisce Magistero ordinario quello delle encicliche papali, dei documenti ordinari dei Dicasteri romani e del corpo dei vescovi [50]. L'autore di tali parole, un domenicano di gran nome, si fece eco di ciò che andava dicendo la gran parte dei teologi suoi contemporanei, fra i quali, peraltro, qualcuno tentava o aveva tentato di puntualizzar un po' meglio e più diffusamente che cosa sia, in ultim'analisi, il Magistero ordinario [51].

([48]) S. IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Romanos*, salutatio PG 5,685. Non si pensi all'esercizio della carità fraterna, dell'assistenza e dell'elemosina; è dimostrato che qui ἀγάπη sta per l'insieme delle Chiese sotto la presidenza di quella Romana (cf BATIFFOL P., *L'Eglise naissante et le Catholicisme,* ed. du Cerf. Parigi 1971, sulla seconda ed. del 1909, p.167-170.

([49]) S. IRENEO, *Adv.haeres.* III,3,2

([50]) CORDOVANI M., EC III, 1455.

([51]) Fra questi non ho difficoltà a collocar un mio indimenticabile maestro, P. Parente, che in *Theologia Fundamentalis*, Marietti, Roma 1947², p. 227, ne parla con la consueta chiarezza, ma non senza la contestualizzazione del tema

A me pare che proprio il beato Pio IX, un Papa da qualcuno ostinatamente quanto ingiustamente dipinto com'inetto e sprovveduto, apra gli occhi a tutti. Non mi riferisco solamente a frasi generiche disseminate nei suoi numerosissimi interventi, scritti ed orali, ma ad una vicenda non priva d'interrogativi, che egli riuscì a risolvere sottoponendola al magistero ordinario della Chiesa.

Il fondatore degli "Altkatholiken", I. Döllinger, nel settembre del 1863 aveva organizzato a Monaco un congresso teologico sulla "libertà di ricerca e d'insegnamento", suscitando anche al di là della Germania interesse e preoccupazioni. Facendosene carico, Pio IX scrisse una lettera, la "Tuas libenter", all'Ordinario del luogo per ricordare che la "subiectio fidei divinae" non va limitata alle cose "quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt", ma anche a quelle che "ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur idque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur" ([52]).

Facendo attenzione alle parole usate e al tenore della lettera, si può agevolmente costatare che il beato Pio IX argomenta con serenità e fermezza sulla base d'una chiara nozione di Magistero, ch'egli considera *in sé* e nella sua *triplice specificazione*. In sé, anzitutto, ossia come l'esercizio d'uno speciale potere, conferito dal Signore Gesù alla sua Chiesa per la determinazione delle verità necessarie alla salvezza. Nella sua triplice specificazione, poi, ossia come esercizio del Magistero tanto al suo livello più alto, del Concilio ecumenico e della definizione cattedratica, quanto ad un suo livello più ordinario, proprio dell'episcopato diffuso su tutta la terra. Nella forma conciliare ed in quella cattedratica, si ha il *Magistero solenne*; nell'altra, il *Magistero ordinario*. E' evidente che qui *ordinario* non ha il senso conferitogli dal linguaggio giuridico, ma non è neanche sinonimo

---

nel quadro generale della dottrina ecclesiologica. Ma più di lui, e forse anche meglio, aveva già scritto SCHEEBEN M.-J., *Handbuch der katholischen Dogmatik,* 1. Friburgo Br. 1959.

([52]) PIO IX, Ep. "Tuas libenter", 21 dicem. 1863, DS 3879. Il testo in *Acta Pii IX,* I/III, 638-647 ed ASS 8 (1874/75) 4385.

di consueto o d'irrilevante, esprimendo l'autorità, in determinate condizioni, della Chiesa c. d. *docente*.

Sarà facile notar subito come nello schema da non pochi pacificamente accolto e tramandato sia stato integrato dal grande Pontefice un elemento nuovo. Non più un Magistero ordinario costituito solamente da encicliche papali, da documenti ufficiali dei Dicasteri romani e dall'attività dottrinale dei vescovi di tutto l'orbe cattolico; ma tutto questo entro la griglia d'un consenso teologico universale e costante in materia di Fede - e forse è qui lecito leggere anche di costumi. L'universalità e la costanza son infatti la legge del Magistero ordinario, così come lo sono della Tradizione.

Entro la griglia suddetta, un'attenta analisi di ciò che s'insegna non già "solemni iudicio", bensì "ordinario et universali magisterio", scopre altre caratteristiche dalle quali ciò che s'insegna è ricondotto alla Chiesa in quanto "mater et magistra". Si tratta, cioè, d'un insegnamento *ufficiale - autentico - infallibile*:

a) innanzi tutto, perché è l'insegnamento proprio della Chiesa che provvede anche con esso, se pur non solennemente, a trasmettere il "sacro deposito" delle verità rivelate e di quelle con queste connesse;

b) inoltre, perché a trasmetterlo son gli aventi diritto, il Papa ed i vescovi uniti col Papa;

c) infine, perché ogni trasmissione autentica ed ufficiale delle verità rivelate o con queste connesse s'ammanta d'infallibilità – *diretta,* se oggetto dell'insegnamento è il dato rivelato; *indiretta*, se si tratta d'una verità che dipende o discende da quelle rivelate.

Il quadro così delineato fa del Magistero ordinario un nobilissimo strumento nelle mani della Chiesa *docente* per la doverosa attuazione di Mt 28,18-20 a favore della Chiesa *discente*: per portare cioè la verità che salva nella quotidianità dell'esistenza umana. Poiché due son le modalità con cui codesta *docenza* vien impartita dal Papa e dai vescovi – quella solenne e quella ordinaria – non è difficile riscontrarne la diversità nel fatto che i vescovi riuniti in Concilio ecumenico sono, ognuno, causa formale dell'insegnamento comune; i vescovi, invece, sparsi nell'orbe cattolico son causa formale del Magistero ordinario in quanto concorrono *in solido* e globalmente al costituirsi di esso, mediante la loro comunione gerarchica col Papa.

CAP. IV

NELLA TESTIMONIANZA DEI PADRI

Per svolgere quest'argomento il men inadeguatamente possibile, bisognerebbe esser dei grandi specialisti. Il mondo dei Padri s'apre su un orizzonte immenso per estensione di tempo, per qualità di pensiero e per la loro grande diversità di scrittura. Ovviamente, non mi riferisco soltanto alle due lingue da loro preminentemente usate, greca e latina, bensì alla loro "forma mentis", alla loro estrazione culturale, al loro ambiente e alla loro provenienza. Soltanto pochi son in grado di controllar un mondo così vasto. A. Casamassa, mio indimenticabile maestro, era uno di questi.

Non lo è, però, il sottoscritto, che se si permette di scriver qualcosa invadendo il loro campo, chiede loro scusa; ne è causa determinante non la presunzione, alla quale cerco di sfuggire, ma la concatenazione storico-tematica ch'esige l'allargamento dell'indagine dall'ambito neotestamentario a quello patristico. Tenterò dunque di coglier almeno l'essenziale del magistero patristico sulla *Tradizione*, passando dalle testimonianze dei primi Padri apostolici a quelle disseminate lungo i secoli successivi, e quindi a quelle provenienti dal periodo conclusivo della grande stagione patristica.

1 - *Fin al 180 circa* - La voce che, solcando il tempo, perviene fin al presente, è quella dei primi testimoni di Cristo e del suo messaggio. Il loro periodo si salda con quello dell'ultimo apostolo e della sua generazione. S'è verso la fine del primo secolo. Una nuova stagione sta aprendosi col chiudersi dell'altra. La prima era stata quella della Rivelazione e della sua immediata e diretta *traditio*; la nuova si sarebbe subito caratterizzata nel segno della testimonianza: accettazione fedele e fedele ritrasmissione delle verità rivelate.

1.1 - Si tratta, peraltro, d'una testimonianza espressa in più direzioni: quella p. es. dei Padri Apostolici (Clemente Romano, Ignazio d'Antiochia, Ireneo da Lione, Papia d'Ierapolis ed altri) intende illuminare la Fede delle comunità cristiane e dei singoli battezzati alla luce della *tradizione apostolica*; quella dei Padri Apologisti (fra cui Aristide, Giustino, Taziano ed Atenagora) ha a cuore la difesa di essa.

Gli uni e gli altri, tuttavia, l'utilizzano nella duplice forma in cui era stata loro trasmessa: *orale* e *scritta*. Quest'ultima, comprensiva di tutt'il NT, è presente nei loro scritti con citazioni dirette ed indirette, tali da far pensare che i Padri conoscessero il NT quasi per intero. Che lo conoscessero, non significa che lo riconoscessero e lo citassero come "Sacra Scrittura", visto che solo dell'AT scrivono: "come dice la Scrittura" ([1]). L'autorità delle citazioni neotestamentarie vien infatti dedotta dall'insegnamento apostolico più che dall'ispirazione del testo sacro ([2]). Ma ciò non comporta una specie d'esautorazione delle citazioni stesse, che, altrimenti, non sarebbero state addotte.

Altrettanto è da dire del linguaggio, che qualcuno ([3]) discute; ma per il fatto che poi se ne riconosce la provenienza dall'eredità apostolica, la discussione decade. Che *paràdosis* si riscontri raramente in questo primo periodo di testimonianza patristica, non significa affatto ch'essa sia assente dalla pratica dei primi Sommi Pontefici e dei vescovi. Così poco è assente, che, come prima ho osservato, le citazioni neotestamentarie diventan autorità solo perché provenienti dalla *tradizione apostolica.*

([1]) Cf BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 39, che a conferma riporta GOODSPEED E. J., *Die ältesten Apologeten,* Gottinga 1914, p. 148 nota 4; e KÖSTER H., *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, in "Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" 65 (1957) 6-12.

([2]) BEUMER J., ibid.

([3]) VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gembloux-Parigi 1933, p. 52, cit. da BEUMER J, *La Tradition*, cit. p. 38. Probabilmente qui c'è esagerazione e forse anche non pertinenza: esagerazione, perché non si può pretender "inde ab initio" quel tecnicismo espressivo che sarà frutto di lente maturazioni ultreriori in ordine di tempo; non pertinenza, perché Van Eynde parla d'"enseignement traditionel sur les vertus chrétiennes", e quindi non direttamente di Tradizione, ch'egli delimita "simplement (à) l'enseignement divin des prophètes, du Christ et des apôtres" (p. 52).

1.2 - Il linguaggio, tuttavia, specie in quelle prime fasi di comunicazione cristiana quando tutto, parole comprese, doveva inventarsi, è per i Padri apostolici un vero problema: il problema di farsi capire senza compromettere l'integrità della fonte, orale o scritta. Il Beumer, sia pur avvalendosi dei risultati cui anche altri eran già pervenuti(4), rivela acume e sensibilità linguistica nel riferire sulla non univocità del primissimo vocabolario cristiano – ma non sarebbe meno obiettivo chi, a tale riguardo, parlasse di ricchezza o almeno di varietà –. Se, infatti, la comunicazione del "lieto annuncio" passa per κηρύσσειν(5), διδάσκειν(6) ed ἐυαγγελίζεσθαι(7), il meno che possa dirsi è che i tre verbi sian dei sinonimi. L'analisi del loro utilizzo da parte dei singoli Padri permette, però, di sfaccettarne i significati oltre l'accennata sinonimia.

In corrispondenza dei verbi suddetti s'incontran i sostantivi κήρυγμα, διδαχή ed εὐαγγέλιον(8); a quest'ultimo non raramente s'aggiunge τὰ λόγια, οἱ λόγοι, ὁ λόγος per indicar il contenuto della trasmissione mediante moduli che del contenuto stesso colgon aspetti particolari: εὐαγγέλιον, p. es., in san Giustino(9) sta per gli evangeli scritti; in Barnaba, per l'oggetto della predicazione. Gli altri moduli, documentati da Van den Eynde(10), vengon utilizzati dai Padri per trasmettere, del "lieto annuncio", "i discorsi", "le parole" o "la parola" per antonomasia(11). Che poi in questo speciale momento παραδιδόναι e παράδοσις non sian d'uso frequente, non mi sembra una controin-

---

(4) P. es. HEMMER-LEJAY, *Les Pères Apostoliques*, II. Parigi 1909, p. 87-89; ID., *Justin. Apologies*, Parigi 1904, p. 78-79.140; VAN DEN EYNDE D., *Les normes*, cit., p. 4 nota 2, 13 nota 1, 14 nota 3.

(5) P. es., *Barn.* 5, 9.

(6) Usato specialmente da Giustino; ne riporta i testi Van den Eynde, cit. p. 14 nota 3, e 56 nota 3.

(7) P. es. *Polyc.* 6, 3.

(8) Cf ancora *Barn.* 5, 9.

(9) S. GIUSTINO, *Apolog.* I,66,3.

(10) Cit. p. 4 nota 1.

(11) Tutto questo paragrafo sul linguaggio dipende direttamente da BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 37-38. Aggiungo che per le opportune integrazioni al riguardo provvederà la Scuola di Nimega ed in particolare la Christine Mohrmann, soprattutto con la distinzione dei "cristianismi diretti" ed "indiretti".

dicazione rispetto all'attività *trasmissoria* dei Padri: è sicura la cosa. E' sicuro, cioè, ch'essi ritrasmetton il messaggio prima ricevuto e ciò basta.

1.3 - Basta, per una ragione molto chiara: il messaggio fu prima ricevuto e, subito dopo, ritrasmesso come dottrina degli apostoli. E' sintomatico il fatto che la *Didaché* spiega il suo titolo con le seguenti parole: *Dottrina dei dodici Apostoli - Dottrina del Signore trasmessa alle genti per mezzo dei dodici Apostoli*([12]). In conformità al titolo, il contenuto: "Le vostre preghiere, le vostre elemosine, le vostre azioni tutte sian fatte nel modo che avete imparato dall'evangelo di Nostro Signore"([13]). Ed ancor più esplicitamente: "Non abbandonar i precetti del Signore, osservali così come li hai ricevuti, senz'aggiungervi nulla, senza nulla togliervi"([14]). Ricordando un pensiero paolino, ammonisce: "Se qualcuno si presenta a voi insegnandovi una dottrina diversa e disgregatrice, non ascoltatelo"([15]). E' "diversa e disgregatrice" la dottrina che aggiunge o toglie qualcosa al sacro deposito della Fede. Chi parla così, rivela indubbiamente un alto senso della Tradizione.

Come la *Didaché,* così altri scritti, fra in quali *La Didascalia* ed alcune *Costituzioni ecclesiastiche*([16]), rifacendosi all'insegnamento degli apostoli, s'appellan alla loro autorità per garantire quanto questi scritti medesimi vanno insegnando.

Clemente Romano interviene, tra il 95 ed il 97 d.C., con la sua famosa *1 Clementis*, nelle vicende anarcoidi della Chiesa ch'era a Corinto. Il suo tema di fondo è, ovviamente, quello

---

([12]) L'opera fu scoperta a Costantinopoli nel 1875 ed è considerata, oggi, una delle più importanti scoperte di letteratura paleocristiana. Il manoscritto greco s'intitola Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεχα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν, ch'è il titolo riportato nel testo. Cf FUNK F. X., *Patres Apostolici, I.* Tubinga 1901; ID., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* Tubinga 1905; BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchl. Literatur,* 1, Herder-Friburgo Br. 1902, p. 5-33; AUDET J. P., *La Didaché. Instructions des Apôtres,* Parigi 1958; CASAMASSA A., *I Padri Apostolici, studio introduttivo,* Lateranum-Roma 1938, QUASTEN J., *Patrologia*, ed. it. I, Torino 1968, p. 40ss.

([13]) *Did.* XV, 4.

([14]) Ibid. IV, 13.

([15]) Ibid. XI, 2.

([16]) Cf FUNK F. X., *Didascalia* cit.

dell'unità, anzi dell'unanimità, da lui detta ὁμόνοια([17]). Ma trae la sua forza dal dato tradizionale, cioè dall'obbediente rispetto per "i discorsi del Signore"([18]) e dal "glorioso e venerabile canone della nostra Tradizione([19]). Questo canone vien verificato e giustificato dall'atteggiamento critico di Papia il quale, invece d'ascoltare "le dottrine straniere" dei "ciarlatani", presta attenzione all'insegnamento "d'Andrea o Pietro, Filippo o Tommaso, Giacomo o Giovanni", nonché a quello dei discepoli degli apostoli([20]). Né è meno significativo il metodo critico d'Egesippo che passa di chiesa in chiesa per costatarne la vera dottrina, quella cioè ricevuta e trasmessa attraverso una catena successoria (διαδοχή), che in Gerusalemme ha il suo primo anello in san Giacomo e che vien invece corrotta da chi, abbandonando "Cristo, i profeti e gli apostoli", va per la sua strada([21]). Non è la strada dell'importante *Lettera a Diogneto*, il cui ignoto autore – nella parte finale ch'è spuria – confessa di "donar fedelmente ciò che ha ricevuto", perché "conservando la tradizione degli apostoli, esulta la grazia della Chiesa"([22]).

Quasi lo stesso si legge in Giustino:"Noi diciamo ciò che abbiam appreso"([23]) ed Ippolito gli fa eco([24]).

Il vero cantore della *Traditio apostolica* è però sant'Ireneo. La sua stessa esperienza lo spiega: aveva fatto parte del cenacolo di san Policarpo e dei presbiteri, la cui Fede proveniva da san Giovanni e dagli altri discepoli del Signore, con i quali ave-

---

([17]) *1 Clem.* XXX,3: ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν cf XXIX, 1-3. Da questo punto in avanti terrò d'occhio BATIFFOL P., *L'Eglise naissante et le catholicisme*, cit.

([18]) XIII,1.3; XX,1-10; XLIX,1; L,5.

([19]) VII, 2. Cf il prezioso studio del compianto BARDY G., *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Roma 1945.

([20]) PAPIA, cf EUSEBIO, *Histor. Eccl.* III,39,3-4. Cf FUNK F. X., *Patres,* cit. I, p. 352.

([21]) EGESIPPO, cf EUSEBIO, *Histor.,* 4-6. Cf JAVIERRE A. M., *El "diadochen epoisamen" de Hegesipo y la primera lista papal,* in "Salesianum" 21 (1959) 237-257.

([22]) *Epist. ad Diognetum,* XI,6; XII,8.

([23]) S. GIUSTINO, *Apol.* I, 1-14.42.61.67. Per lui è una legge che la Fede si verifichi solo sulla sua corrispondenza a ciò ch'è stato trasmesso.

([24]) IPPOLITO, *Contra haeresim Noeti*, 1.

van convissuto. In tale eredità egli pose la sua "regula fidei" (κανὼν τῆς ἀλήθειας, canone della verità) che chiamò "irriformabile" (ἀκλίνη)([25]): nessuno, nemmeno i vescovi, e per nessun motivo avrebbe potuto toglier o aggiungere qualcosa([26]). Dimostrò che in tutt'il mondo, dovunque c'è ed opera una chiesa, vige "questa Tradizione degli apostoli", conservata e ritrasmessa dai loro legittimi successori([27]). In maniera singolarissima essa vige in Roma, "la chiesa più antica, la massima, fondata e costituita dai due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo, con la quale dovrà concordare ogni altra chiesa" per due ragioni, oltre a quelle già enunciate, della massima importanza: "per la sua indiscussa condizione primaziale (propter potiorem principalitatem)" in quanto fondata da Pietro e Paolo, e perché "in essa si conservò sempre la tradizione degli apostoli"([28]).

2 – *Nel periodo postapostolico* – Limitandomi al puro indispensabile, come ho fatto finora, allargo l'osservazione ai circa tre secoli che seguono, fermando l'attenzione sugli scrittori cristiani dell'oriente e dell'occidente che vissero ed operaron fin alle soglie del più aureo periodo patristico. E poiché non scrivo la storia dei Padri, mi limito ai nomi di maggiore spicco all'interno di codesta storia.

2.1 – Inizio con Tertulliano (Quintus Septimius Florens) († dopo il 220), lo scrittore cristiano più originale prima di sant'Agostino. Anche se il suo concetto di Chiesa risente del montanismo in cui, purtroppo, venne a cadere, sul piano dell'ortodossia apostolica è certamente lo scrittore più vicino a

---

([25]) S. IRENEO, *Adv. haer.* I,9,4; III,11,1; III,15,1.

([26]) Ibid. I,10,2.

([27]) Ibid. III,3,1; IV,26,2.

([28]) Ibid. III,3,1-2. Si veda al riguardo BARDY G., *La théologie de l'Eglise,* cit. p. 183-223; HOLSTEIN H., *La Tradition des Apôtres chez saint Irénée*, in "Rech. de Sc. Relig." 36 (1949) 229-270; COLSON J., *L'union des évêques et l'évêque de Rome aux deux premiers siècles,* in "La Vie Spirituelle-Suppl". 4 (1950) 181-205; MARROU H. I., *Le témoignage de saint Irénée sur l'Eglise de Rome,* in "Studi in onore di A. Pincherle" I, Roma 1967, 343-349. M'è caro infine ricordare con ammirazione ancor viva quanto a questo riguardo scrisse l'ottimo BELLINI E., in *Ireneo di Lione: Contro le eresie - e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, sp. p. 35.

sant'Ireneo. Ne rivendica infatti l'origine dagli apostoli([29]), legittima il possesso della Fede in forza d'un loro lascito testamentario e considera un lascito siffatto come la garanzia della Fede stessa: attraverso il lascito essa è "a primordio", ogni novità invece è sempre qui ed ora, priva della διαδοχή grazie alla quale i successori diventano "hereditari" e gli ereditari son perciò stesso "apostolici seminis frutices"([30]).

Tertulliano ha soltanto questa "regula fidei", ch'egli, mediante un'argomentazione insieme giuridica e teologica, legittima come norma ecclesiale collegata alla *traditio* e per essa alla volontà di Dio. Lo lascia chiaramente intendere quel suo ben noto trittico dall'andamento ascensionale, che recita: "regula ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo"([31]).

Fondamentale è in lui il riferimento alla *traditio*. Essa è per lui il valore unificante le singole chiese ed espressivo perciò del loro unitario convergere, donde il suo lapidario principio: "Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum"([32]). Questa medesima *traditio* e questo medesimo ragionamento, mediante il quale *traditio* e *successio* si collegano ed integrano reciprocamente, costituiscono la scala sui cui gradini Tertulliano risale fin agli "apostoli vel apostolici viri"([33]), deducendo da tale apostolicità il valore fondante delle grandi chiese, Roma compresa, rispetto alle quali tutte le altre, nel derivarne l'unità, "deputantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum"([34]). Purtroppo, fattosi montanista, il grande Tertulliano demolì gran parte di quant'aveva costruito. In un editto del vescovo di Roma([35]), colse infatti l'occasione per inveire contro la più aposto-

---

([29]) TERTULLIANO, *De praescript. haeretic.,* 37: "Habeo origines firmas, ab ipsis auctoribus quorum fuit res: ego sum heres apostolorum".

([30]) Ibid. 32-36. Cf Ibid. 20: "...ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt".

([31]) Ibid. 35.

([32]) Ibid. 28.

([33]) Ibid. 32.

([34]) Ibid. 20.

([35]) Cf D'ALÈS A., *L'édit de Calliste,* Parigi 1914, p. 229. L'idea che l'editto appartenga a papa Callisto, condivisa anche da BATIFFOL P., *L'Eglise nais-*

lica delle Chiese apostoliche. Resta, tuttavia, a suo onore la convinta testimonianza a favore della *traditio*, ch'egli considerò più antica d'ogni eresia, perché già viva e determinante prima che i grandi eresiarchi insorgessero ([36]).

2.2 – Dopo Tertulliano sarebbe naturale, per le ragioni che dirò, muover i passi verso San Cipriano. Preferisco, però, muoverli prima nella direzione dell'oriente cristiano, dove fin dal 180 Panteno dirigeva la Scuola Catechetica allegorizzante d'Alessandria, alla quale poco dopo si contrappose la Scuola esegetica d'Antiochia. Ad Alessandria si fa la conoscenza con il primo dei dotti cristiani, Tito Flavio Clemente († prima del 215), contemporaneo di sant'Ireneo e di Tertulliano. Fu conoscitore dell'intera Scrittura e di tutta la cultura vigente ai suoi tempi. Forse per questo il suo stile, che dall'allegorico fu spesso sospinto nel poetico, tentando l'armonizzazione dell'evangelo con lo scibile più vario, non è fra quelli più trasparenti.

Peraltro, sul problema qui in oggetto fu estremamente chiaro: s'appellava alla "tradizione dei presbiteri d'un tempo", dei quali raccolse i "detti" interrogando i presbiteri a lui più vicini per stabilir il collegamento con le origini e con il "canone ecclesiastico" ([37]). Nella dottrina dei suddetti presbiteri Clemente riconobbe "la vera tradizione del beato insegnamento (del Signore Gesù), che essi avevan direttamente ricevuto dai santi apostoli Pietro, Giacomo, Giovanni e Paolo" ([38]).

2.3 – Il rappresentante maggiore di questo cristianesimo orientale è senza dubbio Origene (ca. 185, † ca. 253), che nella saggezza ellenistica vedeva un riflesso della verità cristiana e nel

---

sante, cit. p. 338-353, non sembra più sostenibile; cf VELLICO A. M., *"Episcopus Episcoporum" in Tertulliani libro "De pudicitia"*, in "Antonianum" 5 (1930) 25-26; QUASTEN J., cit. p. 457-551.

([36]) TERTULLIANO, *De praescript. haeretic.,* 29, 31; ID., *Adv. Marc.* I,19. E' chiara la difesa della *traditio* da parte di Tertulliano che rileva, non senza un nota d'umorismo, come gli eretici sian all'origine delle loro chiese e li invita a tentare la verifica del contrario risalendo fin agli apostoli, *De praescript. haeretic.* 32-36; cf. *Adv. Marc.* 1,21; III-V.

([37]) Cf FUNK F. X., *Patres apost.,* I, cit. p. 378-389 e CLEMENTE AL., *Strom.* I,10; VII,16; VIII,813; IX,545 et alibi.

([38]) CLEMENTE AL., *Strom.* I,1 e VIII,700.

metodo dialettico lo strumento per dimostrarla([39]). Sembra, a momenti, attento a codesta saggezza non meno che alla verità cristiana. Forse anche questo è un motivo che rende più difficile scoprire nel grande Origene un testimone della παράδοσις τῶν ἀποστόλων. Ma a suo modo lo è. E se ne ha una dimostrazione fin dall'inizio della sua opera più importante: Περὶ ἀρχῶν, "De principiis": "Sia conservata la predicazione ecclesiastica, trasmessa dagli apostoli secondo l'ordinamento successorio e rimasta nelle chiese fin al presente; la verità è soltanto quella che in nulla si discosta dalla tradizione ecclesiastica ed apostolica" ([40]).

Una frase come questa è una documentazione più che sufficiente del sentire origeniano sul valore dell'argomento in esame. Non è l'unica, anche se le altre non son molto frequenti. In effetti, egli pure ha la sua "regula fidei": "rimanere nella dottrina proposta fin dalle origini mediante la tradizione apostolica e l'insegnamento della Chiesa" ([41]) e "mai uscire dalla primitiva tradizione ecclesiastica, mai creder qualcos'altro rispetto a quanto le chiese di Dio, mediante la successione, hanno a noi trasmesso" ([42]). Quando questo grande *Didaskalos* parla di chiese al plurale, si riferisce agli episcopati locali, spesso turbolenti e "adulteri" e pur sempre sede della Chiesa di Dio, di cui non intende affatto spezzare l'unità di Fede e di comunione([43]). Di questa

---

([39]) ORIGENE, *Contra Celsum* I,2 (656).

([40]) *De princ.* I, praef. 2. E basta una dichiarazione come questa, benché tratta dalla traduzione latina del testo greco, non pervenutoci, a dimostrare piuttosto affrettata l'osservazione di VAN DEN EYNDE D., *Lex normes*, cit. p. 227-228, secondo la quale la *paràdosis* origeniana non si riferisce alla tradizione apostolica. Mi domando che cosa Origene avrebbe dovuto dire di più e di più chiaro per soddisfar esigenze di tale a tanta acribia. Quand'egli parla della "dottrina ecclesiastica di Gesù Cristo" (*In Mt comment.* X,14; *In Lv* hom. 15,2) che cosa intende con l'aggettivo "ecclesiastica" se non la διδασκαλία passata alla Chiesa attraverso il ministero degli uomini di Chiesa, dagli apostoli ai loro successori, fin al presente? Fa comunque impressione che il *Dizionario* su *la cultura-il pensiero-le opere di Origene,* a c. di Adele Monaci Castagno (Città Nuova ed., Roma 2000) ignori perfino la voce "tradizione".

([41]) *In Mt comment.* 39.

([42]) Ibid., 46.

([43]) La cui "praedicatio" "totius Ecclesiae una sententia est", *De princ.,* prol. 2, XI, 116.

Chiesa accetta l'insegnamento soltanto nel senso datogli dagli apostoli([44]). E su questo concetto insiste non poco, identificando "nostrum dogma" con la "fides Ecclesiae" ed ovviamente rifiutando quello "alienum ab Ecclesiae fide"([45]). A coloro, pertanto, che professano "nostrum dogma", cioè ai veri cristiani, Origene raccomanda d'aver "chara" la "auctoritas apostolicorum dictorum"([46]). E se è doveroso riconoscere che l'ecclesiologia origeniana è in più d'un punto manchevole, soprattutto in merito alla questione del primato di Pietro, non può disconoscersi che la sua "dottrina ecclesiastica" (quindi non l'ecclesiologia) in tanto è vera, da accettare e da professare, in quanto è tradizione apostolica([47]).

2.4 – Concludo l'esposizione sulla *traditio apostolica* nel secondo periodo della patristica con un doveroso riguardo per san Cipriano (Tascius Caecilius Cyprianus, † 258) del quale si sa, per la certezza delle fonti ufficiali, solo quanto riguarda il processo che lo portò al martirio. Africano, nato tra il 200 ed il 210, battezzato intorno al 246, appena due anni dopo fu vescovo della sua città natale, Cartagine. Pratico e realizzatore pur ricorrendo spesso allo scritto, ebbe una prosa efficace e non priva di pregi stilistici, benché rifuggisse da ricercatezze formali. In Tertulliano ebbe il suo punto di riferimento e san Gerolamo di lui afferma "Tertulliano magistro utitur, ut eius scripta probant"([48]). In una fase in cui gnostici e montanisti non dimostravano spiccati interessi per l'episcopato e i suoi compiti e lo stesso Tertulliano, ormai montanista, contrapponeva verità e Tradizione, risolvendone la dialettica col ricorso allo Spirito

---

([44]) Ibid., II.11.3 (345).

([45]) Ibid., 7.1 (171); *Homil. in Gn.* III,2.

([46]) *Hom. in Lv* VII,4 (XII,484).

([47]) Per quanto sopra si veda BEUMER J., *La Tradition*, cit. p. 51-52; QUASTEN J., *Patrologia,* cit., con ricca bibliografia; DANIÉLOU J., *Origène*, Parigi 1948; BARDY G., *La Théologie,* cit. p. 128-165; LOSADA I., *La Iglesia kosmos en Orígenes*, in "Miscellanea Comillas" 51 (1969) 33-112. Altre indicazioni nelle opere specifiche degli specialisti, tenendo conto che Origene è fra i Padri uno dei più studiati.

([48]) S. GEROLAMO, *Ep.* LXXXIV, 2.

Santo, l'unico Maestro lasciato alla Chiesa da Cristo([49]), san Cipriano è una delle voci più forti e convinte – talvolta fin al limite d'un gallicanismo "ante litteram", o di simpatie donatiste – a supporto dell'episcopato. Nella sua voce è ben riconoscibile il timbro dell'antica Tradizione

Non solo dichiara che senz'il vescovo il problema dei "lapsi" non ha soluzione([50]), ma vede nel vescovo la continuità della Fede cattolica ed ha al riguardo il consenso dei suoi confratelli nell'episcopato([51]). In nome, dunque, dell'Evangelo rivendica la dignità episcopale e la consistenza su di essa della stessa struttura ecclesiastica; ma all'Evangelo aggiunge subito la condizione impreteribile della *traditio*: "Inde per temporum et successionum vices, episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur" ([52]).

Qualcuno, di fronte alle decise dichiarazioni di primazialità ed esclusivismo episcopali, potrebb'aver l'impressione d'un uomo arroccato sui propri privilegi. Cipriano in certo qual senso lo è: non sui privilegi ma sulla parola di Dio e l'insegnamento di sempre. Non c'è, forse, dichiarazione riguardante il suo "episcopale munus", ch'è poi il "munus" d'ogni altro vescovo, dalla quale il richiamo alla Tradizione non trasparisca, o con l'evidenza dell'affermazione diretta, o con quella indotta dal riferimento implicito ed indiretto. Si faccia attenzione a quanto segue: "Intellegimus non nisi in ecclesia praepositis et *evangelica lege ac dominica ordinatione* fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, *foris autem nec ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligari possit aut solvere*" ([53]). "Quomodo quidam dicunt *foris extra ecclesiam*, *immo et contra ecclesiam*...remissio-

---

([49]) TERTULLIANO, *De virgin. vel.* 1-2; *De anima,* 9; *De resurr. carn.,* 63; et alibi.

([50]) S. CIPRIANO, *Ep.* XIV, 4; XIX, 2.

([51]) *Ep.* XXX, 5.8; XXXIII, 1.

([52]) *Ep.* XXXIII, 1; LXVI, 8.

([53]) *Ep.* LXXIII, 7 (PL 3,1114). Il corsivo è mio. Le citazioni mancanti del riferimento al Migne, dipendono dal "Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum" (CSEL), Vienna 1866ss.

nem peccatorum consequi posse?" ([54]). "Quorum (Agrippini et coepiscoporum ipsius) sententiam religiosam et legitimam, salutarem fidei et *ecclesiae catholicae congruentem* nos etiam secuti sumus" ([55]). "Sententiam nostram non novam promimus, sed etiam iam pridem ab antecessoribus nostris statutam" ([56]). "Diligenter de *traditione divina et apostolica observatione* servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur" ([57]).

A me pare che, dopo le citazioni ora addotte e soprattutto dopo l'ultima, non ci sia più spazio, se mai ce ne fu, per il dubbio. Il fiero Cipriano è sostanzialmente d'accordo con gli altri vescovi cattolici e, come ognuno di loro, è l'uomo della Tradizione; si definisce custode della Fede e della verità([58]), al fianco di tutt'i vescovi che sono, nel mondo intero, fedeli osservanti dell'Evangelo, interpreti e trasmettitori dell'insegnamento del Signore" ([59]). Essi soltanto, infatti, colgon l'autentico apostolato alla sua origine, quello sul quale Cristo fondò la sua Chiesa, e ne dispongono ([60]).

3 – *Nel periodo aureo e nella fase conclusiva del pensiero patristico* – Con "periodo aureo" non intendo affatto riferirmi né a Padri di livello superiore, né a qualche loro opera sistematica e men ancora conclusiva del loro apporto di testimonianza, di comunicazione e di attualizzazione del messaggio rivelato. Non si può chieder alla patristica ciò che non è e non ha. Alcuni Padri tra il secondo ed il terzo secolo avrebbero potuto aver un

---

([54]) *Ep.* LXIII, 18 (PL 3,1120). Il corsivo è mio.
([55]) *Ep.* LXXI, 4 (PL 4,409). Il corsivo è mio.
([56]) *Ep.* LXX, 1 (PL 3,1037).
([57]) *Ep.* LXVII, 5 (PL 3,1027). Il corsivo è mio.
([58]) *Ep.* LXIII, 22 CSEL 15,796.
([59]) *Ep.* LXIII, 11 (CSEL 15,701).
([60]) *Adv. aleat.* 1 (CSEL 17,93). Sul grande vescovo di Cartagine si veda fra i tantissimi altri: MONACHINO V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel IV sec.,* Roma 1947, p. 135-275; SAXER V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III siècle. Le témoignage de saint Cyprien et ses contemporaines,* Roma 1969; QUASTEN J, I. cit., p. 578-611; ZAPELENA T., *Petrus origo unitatis apud s. Cyprianum*, in "Gregorianum" 34 (1954) 500-523 e 35 (1955) 196-224.

seguito di riflessione, d'analisi, di sintesi; penso a sant'Ireneo e allo stesso sant'Ignazio d'Antiochia, i cui spunti originali solo molto più tardi riscossero continuità ed approfondimento.

Tuttavia, anche senza produrre vere e proprie elaborazioni d'acquisizioni precedenti, alcuni Padri tra il IV ed il VI sec. meritan davvero la nostra attenzione. Ciò dico anche in ordine all'assunto sul quale sto lavorando. Giustamente nota J. Beumer ([61]) che senza sant'Eusebio da Cesarea non poco di quel materiale che andava sotto il nome di *traditio*, ossia d'insegnamento orale, sarebbe andato probabilmente perduto. D'altra parte, il crescer dell'interesse per la parola di Dio *scritta* comportava se non il disinteresse, almeno una caduta di esso per la parola di Dio *detta*. Questa, peraltro, era sempre ricuperata attraverso il riferimento alla Chiesa: la Tradizione, per vari aspetti, era ed è la Chiesa. Che contro gli eretici si facesse appello a sentenze scritturistiche per aver argomenti indiscutibili, o s'ingiungesse, come fa san Cirillo da Gerusalemme ([62]), che nulla fosse insegnato senza l'appoggio della Sacra Scrittura, non sotterra la Tradizione: da lei proviene, attraverso il discernimento della Chiesa, il canone stesso delle Scritture.

Tenendo presente che il periodo aureo, al quale mi riferisco, s'estende dal Concilio di Nicea (325) a quello di Calcedonia (451) e che la fine della patristica vien fatta generalmente coincidere, in occidente, con la morte di sant'Isidoro da Siviglia († 630), in oriente, con quella di San Giovanni da Damasco († ca. 750), s'aprirebbe uno spaccato amplissimo di storia ecclesiastica che in questa sede non è possibile controllare. Mi limiterò, pertanto, a qualche testimonianza dei Padri fra i più significativi sull'argomento in questione.

3.1 – E' ovvio e doveroso che si dia la precedenza al grande vescovo d'Ippona (n. 354, † 430), il più grande tra i filosofi ed i teologi della Chiesa e certamente uno dei massimi pensatori in tutto l'arco della storia umana. E' stato rilevato ch'egli "univa in sé l'energia creatrice d'un Tertulliano e la larghezza di

---

([61]) *La Tradition,* cit. p. 64-65.
([62]) *Catéch.* IV, 17.

spirito d'un Origene con il senso ecclesiastico d'un Cipriano, l'acutezza dialettica d'Aristotele con l'idealismo alato di Platone, il senso pratico dei latini con la duttilità spirituale dei Greci" (63). Qui, evidentemente, interessa non tanto una visione globale di sant'Agostino, quanto ciò ch'egli pensa sulla Tradizione nella vita della Chiesa. E dico "vita nella Chiesa" per allontanar in partenza una facile obiezione: quella di chi giudicasse sporadico ed occasionale il suo insegnamento sulla Tradizione, vedendo in esso una semplice risposta alle sollecitazioni che di volta in volta gli provenivano dai suoi oppositori. E' vero che non poca della sua produzione, quasi esclusivamente omiletica, aveva una funzione di rettifica o di rifiuto nei confronti di questo o di quell'argomento ereticale; ma è altrettanto vero che il quadro complessivo non sfuggiva al suo sguardo d'aquila e ch'egli stesso non rifuggiva dalle questioni di principio. Ed esattamente questo fu per lui la Tradizione: una questione di principio. Pochi han saputo trattarla come lui, nel pieno rispetto dei confini fra Scrittura, Chiesa e Tradizione, ma anche analizzando acutamente il loro richiamarsi a vicenda. Presentò infatti la "Traditio apostolorum" come "fons revelationis" (64) e riconobbe gli "organa traditionis" nella Chiesa e nei Padri della Chiesa (65). Con un gioco di parole, potrei dire: "il testo" che segue "fa testo": "Quod (Sancti ac beati) et in divinorum eloquiorum pertractatione clarissimi sacerdotes – Irenaeus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Ioannes, Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum, ut omittam eos qui nondum dormierunt... – invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt" (66).

---

(63) ALTANER B., *Patrologia,* ed. Marietti, Torino 1944, tr. it. sulla terza ed. tedesca, p. 288.

(64) S. AGOSTINO, *De bapt. c. Donat.* V 26,37; 4,24; 23,31; *Ep.* 54,I,1; *C. Iulian.* VI 5,11; *De Gen. Ad lit.* X 23,39; *Serm.* 172 2,2; et alibi.

(65) *Serm.* 52 2,2; 59 1,1; 176 2,2; 237 2,2; *C. Ep. Man.* 5,6; *C. Iulian. op. imperf.*, 6,11; *De bapt. c. Donat.* III 4,6; III 14,19; *C. Iulian.* I 6,22; I 7,30-33; II 10,33.

(66) *C. Iulian.* II 10,33. E quasi identico ragionamento si ha in *C. Iulian. op. imperf.* I,107.

E' commovente il fiducioso abbandono di sé, da parte di sant'Agostino, ai tramiti ("organa") suddetti: alla Chiesa, anzitutto([67]), e quindi ai Padri([68]).

3.2 – Egli pure sa, tuttavia, che anche un siffatto abbandono, per esser salutare, deve scaturire da un atteggiamento di Fede "ragionata", qual è quella dell' "intellige ut credas" e "crede ut intellegas"([69]). Sa, cioè, che la lettura della vera parola di Dio nell'accavallarsi dei secoli e nella molteplice e disparata produzione patristica è tutt'altro che facile. E che, pertanto, c'è necessità di regole sicure. Proprio a tale riguardo è possibile rilevare che il suo intervento occasionale non perde mai di vista il quadro generale. A Giuliano, così come a tutti gli eretici da lui combattuti, ricorda le norme che trascendon la momentanea polemica, raggiungendo l'ininterrotta Tradizione e, per il suo tramite, la Fede cattolica. Donde la "regula fidei", che passa dunque attraverso la verifica:

a) *degli apostoli,*
b) *dei concili ecumenici*
c) *e della viva Fede della Chiesa universale*([70]).

([67]) *Serm.* 176 2,2: "Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit; hoc a maiorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit"; ed ancor più chiaramente Agostino s'esprime in un testo tanto spesso citato: *C. Ep. Man., 5.6*: "Si invenires aliquem qui Evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: Non credo? Ego vero Evangelio non crederen, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas".

([68]) *De bapt. c. Donat.,* 4,24: "Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur"; *Serm.* 172 2,2: "Hoc enim a patribus traditum, universa observat Ecclesia"; *C. Iulian. op. imperf.*, 1,107: "Ante me erat Ambrosius,...ante ipsum Hilarius, Gregorius; ante hos Cyprianus et caeteri, quos commemorare longum est.. .Ecclesiam docuerunt, quod in Ecclesia didicerunt"

([69]) *En. in ps.* 118 18,13; *C. Acad.* III 20,43; *De ut. cred.*, 12,26; 16,34; *De ag. christ.*, 13,14; *De Trin.* I 1,3; XV 27,49; XV 28,51; *Serm* 107 10,17; et alibi.

([70]) Il richiamo agli apostoli è costante: l'oggetto di Fede si basa "nonnisi auctoritate apostolica"; "... ab apostolis praecepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur", *De bapt. c. Con.*4,24 e V 23,31; "datur intelligi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis", *Ep.* 54 1,1; interessante la seguente identificazione: "ad fontem recurramus, i.e. ad apostolicam Traditionem", *De bapt. c. Donat.* V 26,37.

Quanto il Dottore della grazia dichiara sulla Tradizione non coincide con una posizione astratta, puramente teorica, slegata dalla vita della Chiesa; è, al contrario, questa medesima vita. Nulla nella Chiesa avrebbe senso per lui, nulla avrebbe per lui un valore salvifico se non fosse Tradizione. Essa infatti è vera fonte di Rivelazione, vale a dire della verità salutare e, di conseguenza, della disciplina ecclesiastica. Pertanto, la sintesi di ciò che, a tale riguardo, il santo Dottore sostiene, potrebb'esser la seguente: "Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri, sicuti quod Domini passio et resurrectio et ascensio in caelum, et adventus de caelo Spiritus Sancti, anniversaria solemnitate celebrantur, et si quid aliud tale occurrit quod servatur ab universa, quaecumque se diffundit, Ecclesia" ([71]).

3.3 – Selezionando solamente alcuni fra i tanti i nominativi del periodo qui studiato, non posso non soffermarmi su un

---

Meno frequente, ma significativo, il richiamo ai concili ecumenici: ho appena citato "vel plenariis conciliis", ma va pure aggiunto che in tali concili sant'Agostino riconosceva "universi orbis auctoritas", *De bapt.* 2,4,5 nonché "universalis ecclesiae consensio", *De bapt.* 7,53,102.

Commovente, infine, la consonanza con la Chiesa: "Consuetudo Matris Ecclesiae...nequaquam spernenda, neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda nisi apostolica esset traditio", *De Gen. ad litt.*, X 23,39; "...consulat regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit", *De doctr. christ.* III 2,2.

([71]) *Ep.* 54 1,1. Si vedrà fra breve l'eco che tali espressioni susciteranno in san Vincenzo da Lérins. Aggiungo che la sola pretesa di segnalar a questo punto una bibliografia agostiniana sarebbe assurda: i prontuari specializzati danno notizia di volumi e volumi che raccolgono quanto s'è scritto e si scrive sul santo Vescovo d'Ippona. Indico solamente qualche autore sul tema specifico della Tradizione: MOHRMANN C., *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustinus,* 1.Nimega 1932, p. 91.131; HOFMANN F., *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung,* Monaco 1933; MÁRTIL G., *La tradición en san Augustin a través de la controversia pelagiana,* Madrid 1944; BAUS K., *Wesen und Funktion der apostolischen Sukzession in der Sicht des hl. Augustinus,* in "Ekklesia: Festschrift M. Wehr", Treviri 1962, p. 137-148; CONGAR Y. M., *La Tradition et les traditions.* Essai historique, Parigi 1960-63, sp. p. 42-121; LAMIRANDE E., *Etudes sur l'Ecclésiologie de saint Augustin,* ed. Univ. di San Paolo e d'Ottawa, Ottawa 1969.

grande di nome e di fatto: san Leone Magno (n. sulla fine del IV sec., † probabilmente il 10 nov. 461). Per la parte da lui sostenuta nelle vicende religiose, sociali e politiche del suo tempo; per il protagonismo con cui fronteggiò i contrasti dai quali scaturì inarrestabile il declino di Roma e dell'Impero; per la lotta contro l'eresia sotto le sue varie forme e per l'assetto dato alla Chiesa, san Leone somma al suo primato papale, da lui suasivamente sostenuto, un primato storico di valori e di meriti che gli valse, primo fra i papi, il titolo di "Magno".

Seleziono il suo nome come significativo anche in merito alla Tradizione apostolica, prevedendo che, forse, non incontrerò il plauso comune. Qualcuno infatti è dell'avviso che san Leone sia stato un accanito sostenitore della Sacra Scrittura; e pur non dicendo "della sola Scrittura", proprio questo il lettore potrebbe intendere([72]). Effettivamente nei suoi scritti le citazioni bibliche abbondano, la qual cosa assume un rilievo quantitativamente maggiore quando l'argomento trattato è cristologico. Ed un tale rilievo, volendo, potrebb'esser ancor più cospicuo, confessa lo stesso Leone([73]). Il fatto è che, soprattutto per opporre la verità cristiana all'eresia, ma anche per predicarla quale sgorga dalla sua polla genuina, san Leone attinge a piene mani dalla fonte scritta il necessario supporto d'ogni sua dichiarazione. Che poi affida all'autorità e veridicità della fonte stessa([74]).

Occorre, tuttavia, non esser precipitosi nel dar credito alle prime impressioni. Quanto sopra ho segnalato è vero, ma va saputo leggere. Anche al di là o a correzione di qualche non proprio corretta impressione. Leone, infatti, si riferisce all'autorità e veridicità della Scrittura per destituire d'ogni possibile credito gli scritti apocrifi e gli stessi eretici, i quali con tali scritti copron i

---

([72]) Un chiaro esempio si ha nel pur ottimo studio di CASULA L., *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Tiellemedia ed., Roma 2002, sp. p. 71-74.

([73]) LEONE MAGNO, *Serm.* LXIV, 4. Cf LAURAS A., *Saint Léon le Grand et l'Ecriture sainte,* in "Studia Patristica" VI (1962) 127-140. Su *I Sermoni del ciclo natalizio* di san Leone Magno, si veda il bel volume a c. di E. Montanari, M. Naldini e M. Pratesi, ed. da Nardini, Firenze 1998.

([74]) *Serm.* LII, 1; LXVI, 1. Cf *Serm.* XXVII, 1: "Divina est enim auctoritas cui credimus, divina est doctrina quam sequimur".

propri errori([75]). Quale sia, peraltro, l'autorità e veridicità della Scrittura è detto da Leone esplicitamente ed implicitamente. Lo dice implicitamente, quando parla di "scritti canonici" e della sua "riverenza" per essi([76]), passati attraverso il filtro del discernimento ecclesiastico e quindi della Tradizione e del vivo Magistero della Chiesa. Da tempo, ormai, – ossia intorno all'anno 200 – la Chiesa aveva definitivamente risolto il problema del canone e di questo solenne giudizio un'eco si ha nel *Muratorianum*([77]). In modo ancor implicito, Leone conferma la sua attenzione al canone dei libri sacri – da lui detti "divina volumina", "evangelicum magisterium" e "sacratae litterae"([78]) – in quella serie di scritti([79]) dai quali trasparisce, con la sua totale dipendenza dalla Scrittura, la piena armonia del proprio insegnamento con la dottrina apostolica([80]).

Inoltre, sul valore della dottrina trasmessa ed ufficialmente autenticata, il grande Leone non fa desiderare un suo asserto esplicito, ch'egli appoggia, oltre che sull'evangelo e su tutt'i Sacri Libri([81]), anche sulla Tradizione apostolica([82]).

A spazzar via ogni ombra, se mai anche una sola oscurasse l'orizzonte di Leone, provvede il suo costante richiamo al Simbolo. Il suo *Tomus ad Flavianum* (13 giugno 449) – il docu-

---

([75]) *Ep.* XV, 15.

([76]) *Ep.*CXIX, 3: "Tanta apud me est nicaenorum canonum reverentia, ut ea, quae sunt a sanctis patribus constituta, nec permiserim nec patiar aliqua novitate violari". Altrettanto in *Ep.* CXIV,2: "De custodiendis quoque sanctorum patrum statutis, quae in synodo nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, admoneo".

([77]) Cf BATIFFOL P., *L'Eglise naissante,* cit. p. 343-344. Il "Frammento Muratoriano", scoperto nel 1740 da L. A. Muratori dell'Ambrosiana di Milano, è un manoscritto dell'VIII sec. ed ha grande importanza, unitamente ad altri elenchi redatti in occasione della controversia sugli scritti apocrifi, per la conoscenza della storia del canone. Cf DE AMBROGGI P., *Muratoriano, canone,* in EC VIII, 1527-1529.

([78]) LEONE M., *Ep.* CLXV, 9; *Serm.* LXIII, 5.

([79]) P. es. *Ep.* CXXIV, 1; CXXIII, 2; CXXXI e CXXXII; CXXXIV, 2; et alibi.

([80]) Cf. *Ep.* XCIII,", CLXV, 10.

([81]) Cf. *Ep.* XXXVIII ed LXXXIV, 2.

([82]) *Ep.* CII, 2. e le già riportate citazioni dall'*Ep.*CXIX, 3 e CXIV, 2.

mento base della cristologia cattolica nelle controversie della Chiesa antica – presenta il dogma cristologico in piena conformità al secondo articolo del Simbolo, al quale rimanda direttamente([83]). Egli considerava il Simbolo nella maniera allora comune, non solo come compendio della dottrina apostolica, ma come opera dei Dodici Apostoli. Non è questo che conta. Oggi è risaputo che una tale credenza è priva di fondamento, ma si sa pure che il Simbolo c. d. apostolico altro non è che un'elaborazione di quello "Romano" (II sec.)([84]). Era in esso confluita la sintesi della Rivelazione e delle verità che la Chiesa considerava ineludibile eredità apostolica ed altrettanto ineludibile condizione per la salvezza. Sta qui, pertanto, il valore dell'appello leoniano al Simbolo. Se gli eretici non se ne fossero staccati, non avrebbero adulterato la dottrina cristologica([85]). Ed è grave, nel severo giudizio di Leone, che di tale adulterio si sian orribilmente macchiati dei monaci, i quali avevan pubblicamente giurato piena adesione e rispetto alla dottrina apostolica ed al Simbolo che la conteneva([86]). Logica la conclusione: quei monaci potranno sentirsi nella Chiesa come nuovamente a casa propria, solo abbandonando le dottrine ereticali del conciliabolo efesino che aveva difeso Eutiche e professndo di nuovo "la regola dell'immutabile Simbolo cattolico ed apostolico"([87]).

Dall'insieme risulta dunque che san Leone Magno, nell'atto stesso di porre la Scrittura a supporto delle sue dichiarazione dottrinali, non escludeva affatto, anzi implicava apertamente e

---

([83]) Cf DS 290.
([84]) Cf KELLY J. N. D., *Early Christian Creeds*, Londra 1950.
([85]) *Ep.* XXXI, 6; XLV, 2; LIX, 2; *Serm.* XCVI, 1.
([86]) *Ep.* CXXIV, 8; *Serm.* XXIV, 6.
([87]) *Ep.* CII, 2; CXXIII, 2; *Serm.* XXIV, 6; XXXIV, 4; XLVI, 3; LXXII, 7. Poiché non sto esponendo il rapporto di san Leone Magno con la Tradizione in modo originale ed approfondito, mi son rivolto per una veloce ricostruzione di tale argomento alle indicazioni fornite dal già cit. Casula, anche se non soltanto ad esse. Ed ho inoltre taciuto su un altro aspetto dell'argomento stesso, il rapporto di san Leone con i Padri della Chiesa. In merito si può vedere PERSON R. E., *The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the fonction of Sripture and Tradition at the councils of Nicaea and Ephesus*, Basilea 1978

decisamente, a complemento del supporto stesso, il valore della *Tradizione apostolica*.

3.4 – Un grande tira l'altro. Dopo Leone, come tacere su san Gregorio Magno? Da questa domanda si capisce che non concordo ad occhi chiusi con chi minimizza l'importanza di Gregorio sul piano dogmatico, del governo ecclesiastico e dello stesso stile letterario. I luoghi comuni, passando di bocca in bocca, fanno epoca; non devon, però, fare storia.

Nato ca. l'anno 540 e morto nel 604, san Gregorio ha una sua collocazione di spicco – lo si voglia o no – nell'ambito della storia e del governo della Chiesa. E' vero che, sul piano letterario([88]), si dichiara incapace d'evitare barbarismi e di non conoscer il greco, ma sul piano culturale la sua formazione giuridico-amministrativa e biblico-patristica era d'alto livello. Fu "il primo grande scrittore del medioevo e, tra i papi, il più fecondo" ([89]). Lasciò l'impronta del suo ministero non solo a Roma, ma in Italia, Francia, Spagna, Inghilterra e perfino in oriente. Emerse come politico nei confronti dei Longobardi e dei Bizantini([90]). Fu un legislatore ed amministratore nato. Disciplinò liturgia e canto che, da lui, si disse gregoriano. Soprattutto in campo liturgico, dove ricuperò e riordinò l'ingente patrimonio del passato, emerge il suo non comune attaccamento ai valori della Tradizione([91]).

([88]) Di fronte a qualche suo testo, mi domando spesso se i critici del suo stile sian mai stati sorpresi dal suo periodare sempre semplice e pratico, ma in alcuni casi anche sonoro e ritmato da sembrar poesia.

([89]) PESCI B., *Gregorio I*, in EC VI, c.1121. Ineccepibile tutta la voce, ibid. c. 1112-1124.

([90]) Cf BERTOLINI O., *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi,* Bologna 1941, sp. p. 241-259.

([91]) Si veda fra gli altri CLAUSIER E., *St. Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Eglise,* Parigi 1886-1891; GRISAR H., *S. Gregorio Magno*, tr. dal tedesco di A. De Santi, Roma 1928; BATIFFOL P., *St. Grégoire le Grand,* Parigi 1928; LIEBLANG F., *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen "Moralia" und Ezechielhomilien,* Friburgo Br. 1934; BOROŠ A., *Doctrina de haereticis ad mentem S. Gregorii,* Roma 1935; SERENTHA L., *La figura di S. Pietro rievocata da S. Gregorio M.,* in "La Scuola Cattolica" 95 (1967) 529-568; CONGAR Y. M., *Saint Grégoire le Grand,* in: ID., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne,* ed. du Cerf, Parigi 1970, p. 33-36.

Tutta la concezione ecclesiologica di san Gregorio rievoca ciò che fu, ed è e sarà colonna portante del "Regno dei cieli" – così egli definisce la Chiesa, da lui idealmente collocata in un ambito di santità e di giustizia che anticipa sulla terra ciò che sarà nei cieli(92): la Chiesa dei santi, degli eletti, di quanti vivon teologalmente di fede speranza e carità, nel silenzio e nell'umiltà(93). Quest'è, infatti, il Regno di Dio: la sua presenza nelle profondità dell'anima ed in riferimento ad essa Gregorio dichiara che "Regnum Dei non semper in sacro eloquio venturum regnum dicitur, sed nonnumquam praesens ecclesia vocatur"(94).

In un momento tormentato da grandi sovvertimenti culturali e politici, riaffermò *evangelicamente* il principio dell'autorità, nel ricordo di Mt 20,27 (e luoghi paralleli): "Qui voluerit primus esse, erit vester servus". Uno solo, per lui, è il primato testimoniato e proposto dalla *Tradizione apostolica*, quello del servizio. E tanto più, quanto più si sia in alto. Sempre, perciò, in attitudine di servizio. Ciò significa che il "locus Petri" legittima pienamente l'esercizio del comando ed esige che ad esso s'obbedisca. E' infatti il "locus" del "princeps apostolorum", da lui legato alla Chiesa romana perché ogni suo successore sia abilitato ad esercitare "vicem (Petri) in ligando et solvendo" ed ogni suddito obbedisca in tal modo e per tali motivi all'eredità petrina(95). Un peso rilevante ha qui la dottrina della successione apostolica. I vescovi son al posto degli apostoli, il papa al posto di Pietro(96), non nel senso che Pietro ed apostoli sian ancora ai posti di comando, ma nel senso che papa e vescovi, insigniti dell'eredità apostolica e garantiti nel possesso di essa dalla catena successoria, si ricollegan a Pietro ed agli apostoli col riceverne la dottrina trasmessa e nel ritrasmetterla.

---

(92) GREGORIO M., *In Ev. hom.* XXXVIII,2: "Regnum caelorum praesens Ecclesia nominatur. Congregatio quippe iustorum regnum caelorum dicitur".

(93) *Moral.* I, 26, 37; V, 10, 19; XIII, 41, 46; XXX, 16, 53, et alibi. Qui parla l'ex monaco e i valori ricuperati son quelli della santità classica, in ultim'analisi del "Discorso sul monte" (Mt 5-7).

(94) *In Ev. homil.* XXXII,6. Si noti quel "sacro eloquio" che sta per Sacra Scrittura; non si può proprio dire che il dettato gregoriano sia sciatto.

(95) *Dial.* II, 23; *In Evang. homil.* XXVI, 5; *Moral.* III, 8; XXV, 8, 21.

(96) Si veda ancora *In Evang. homil.* XXVI, 5.

Se poi tutto questo non convincesse, o non pienamente, si legga, sul valore della Tradizione, qualche dichiarazione diretta.

"Sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor; nicaenum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur; constantinopolitanum quoque, in quoi Eunomii et Macedonii error convincitur; ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas iudicatur; chalcedonense vero, in quo Eutychis Dioscorique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio". Qui la Tradizione è felicemente e sinteticamente ricapitolata, oltre che fermamente asseverata. Dal seguito del testo, però, se n'evince anche la natura e con essa l'importanza: "In his velut in quadrato lapide sanctae fidei structura consurgit, et cuiuslibet vitae atque actionis exsistat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet" ([97]).

Significativo, poi, appar il vincolo che san Gregorio Magno annoda tra il punto di partenza – l'istituzione divina del sacro ministero – e la sua continuità nel presente e nel futuro. "Horum (cioè dei discepoli e degli apostoli) profecto nunc in ecclesia episcopi locum tenent. Ligandi alque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gradum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris" ([98]).

Manca, purtroppo, la trattazione formale della Tradizione nella Chiesa, come, p. es., sarà quella di san Vincenzo da Lérins; ma gli elementi in ordine sparso ci sono. L'ho detto prima: bisogna saper leggere.

3.5 – Un po' d'attenzione meriterebbero pure i due ultimi Padri della Chiesa, san Giovanni da Damasco (n. ca. 675, † 749) e sant'Isidoro da Siviglia (n. ca. 560, † 636). Il Damasceno fu davvero non solo l'ultimo grande del mondo orientale, ma anche un convinto assertore della continuità tradizionale, in base alla quale s'aprì alla dottrina dei Concili, escluse i libri deuterocanonici cui preferì i *Canoni apostolici*, la liturgia nelle sue forme più antiche, le immersioni battesimali, la preghiera in posizione verso oriente([99]). Tra i maestri più rinomati dell'alto medioevo

---

([97]) *Ep.* XXV, 1.
([98]) *In Ev. homil.* II 26, 4-5.
([99]) ALTANER B., *Patrologia*, cit. p. 368-372.

fu, in occidente, sant'Isidoro da Siviglia. La sua opera principale, *Etymologiae* o *Origines* – dove fantasia e scienza si dan la mano –, divenne ed a lungo rimase il testo più diffuso e studiato. In essa e negli altri suoi scritti rivelò una speciale sensibilità per la Tradizione, non solo occidentale ma anche orientale: i Concili furono il suo costante punto di riferimento, in particolare i 17 di Toledo, per l'ultimo dei quali compose la famosa preghiera *Adsumus*, recitata ancor oggi prima d'ogn'importante riunione. Con i Concili, sue fonti furon antichi autori, i costumi della Chiesa nascente e postapostolica, i Padri della Chiesa([100]).

3.6 – Desidero concludere questo capitolo sulla Tradizione nei Padri della Chiesa soffermandomi alquanto sulla figura di san Vincenzo da Lérins († ca. 450), per l'importanza – da qualcuno discussa – ch'egli riveste e che in genere gli si riconosce sull'argomento della Tradizione([101]). Di quanto scrisse, resta ben poco. Di sicuro valore dovevan esser le sue *Obiectiones Vincentianae* contro Prospero d'Aquitania, ma non se ne conosce che il titolo. Anche dell'opera sua principale, il *Commonitorium* in due volumi, si ha solamente il primo. Nel 1940 fu scoperto un suo repertorio di sentenze agostiniane – gli *Excerpta* – dove gli specialisti han ravvisato i prodromi del simbolo "Quicumque"([102]).

([100]) Ibid. p. 346-347. Quanto ai Padri fu lui che per la prima volta li considerò "magistri probabiles" (da addurre a prova) perché "in unitate communionis et fidei permanentes"; e li utilizzò in tal senso parlando del concilio di Efeso.

([101]) L'Altaner, cit. p. 313 – anche se non lui soltanto – fa del Lerinense un "semipelagiano, avversario di sant'Agostino". Del suo *Commonitorium* dice che, pur senza mai nominare l'avversario, prende di mira la dottrina agostiniana sulla grazia. La qual cosa è un'evidente esagerazione, perché Agostino e Vincenzo son sostanzialmente concordi, anche se non unanimi. Vincenzo infatti è agostiniano e si rifà agli scritti del grande Ipponense in materia cristologica e trinitaria. Men evidente appare il suo agostinismo nella dottrina sulla grazia. Ma è così poco antiagostiniano che a lui si deve un'antologia di testi agostiniani contro Nestorio. Cf MADOZ G., *Vincenzo di Lérins*, in EC XII, 1440-1441; ID., *El concepto de la tradición en s. V. de L.* (Anal. Gregor.) Roma 1933; ID., *Un tratado desconocido de s. V. de L.*, in "Gregorianum" 21 (1940) 75-94; ID., *Cultura humanistica de s. V. de L.,* in "Mélanges Lebreton" 1. Parigi 1951, p. 461-471.

([102]) Cf MADOZ G., *Excerpta Vincentii Lerin.,* in "Estudios Onienses", prima serie, 1. Madrid 1940.

Il "Commonitorium" definiva già nel titolo il suo intento ed il suo contenuto: "Tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adversus profanas haereticorum novitates". A chi lo legge attentamente, il *Commomitorium* rivela un criterio metodologico molto interessante: la verifica d'un'autentica dottrina cattolica nella sua antichità ed universalità. Vale a dire, nella Tradizione. La qual cosa, com'è evidente, non è un'esplicita fondazione dell'assunto sulle sole fonti scritte della Fede. Ed ancor meno un'esplicita negazione della sufficienza scritturistica, dal momento che il Lerinense si limita a considerare la Scrittura non già insufficiente, ma bisognosa d'interpretazione; e non d'un'interpretazione qualunque, ma di quella che segua le regole del senso veramente ecclesiale e cattolico([103]). Questa preliminare chiarezza assume un significato ancor più preciso e deciso, per la ragione che con essa il Lerinense risponde alla seguente obiezione: "Cum sit perfectus Scripturarum canon sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas"?([104]) La risposta non ribalta la posizione dell'obiettore; sembra quasi accoglierla benevolmente, pur incanalandola nella giusta direzione interpretativa e senza mancare di far il seguente rilievo: "paene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videntur"([105]). Come a dire: sì, la Scrittura è più che sufficiente, ma si può trarne argomento solo in una certa maniera e secondo certe regole.

Quali, è detto subito. Preferisco però ritardarne la citazione, per chiarir meglio il pensiero di questo non sempre, ed oggi ancor meno apprezzato Autore, sbrigativamente giudicato semipelagiano. Seguiamone il ragionamento e non l'accusa, che oltretutto ai suoi tempi aveva un semplice significato d'orientamento e di scuola, non di condanna, per la ragione che il semipelagianesimo non era stato ancora condannato. Vincenzo ha una sola preoccupazione: la coerenza cristiano-cattolica. Sulla base di essa s'op-

---

([103]) S. VINCENZO LER., *Commonitorium* II,3: "Idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur", PL 50,639.

([104]) Ibid.

([105]) Ibid. II, 2, PL 50, 639.

pone agli eretici, non con argomenti personali né speciose elucubrazioni filosofiche. E' conforme alla coerenza cristiano-cattolica il trasmetter esclusivamente ciò che fu prima ricevuto([106]), sconfessando chi pensi diversamente([107]).

Tra ciò che fu prima ricevuto enumera soprattutto le verità cristologiche, includendo in esse anche quelle mariologiche, dalla "theotokos" alla perpetua verginità della Madonna ed auspicando che nessuno "Sanctam Mariam divinae gratiae privilegiis et speciali gloria fraudare conetur"([108]). Spiega anche perché ciò che fu prima ricevuto venga denominato "sacrum depositum". Si tratta infatti di "id quod tibi creditum est, non a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae; non usurpationis privatae, sed publicae traditionis"([109]). Logica quindi l'esortazione dell'Apostolo: "Depositum custodi" (1Tm 6,20), che il Lerinense ripete appassionatamente a tutt'i Timotei d'allora, d'oggi, di sempre([110]).

Per custodirlo, però, bisogna far ricorso ad una certa maniera – dicevo sopra – ed a certe regole. Il tutto è in san Vincenzo d'una chiarezza cristallina. "In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* creditum est"([111]). Avevo già rilevato nel titolo la nota dell'antichità e dell'universalità, come decisive, del vero senso cristiano. Ora tutto ciò è esplicitamente dichiarato e giustificato con la seguente motivazione: "Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quae omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem". E' la regola aurea per la scoperta del valore tradizionale

---

([106]) Ibid., IX, 14: "Annuntiare ergo aliquid Christianis catholicis praeter id quod acceperunt, numquam licuit, nusquam licet, mumquam licebit", PL 50, 649.

([107]) Ibid.: "et anathematizare eos, qui annuntiant aliquid praeterquam quod semel acceptum est, numquam non oportuit, nusquam non oportet, numquam non oportebit", PL 50, 649.

([108]) Ibid. XV, PL 50, 658; si veda l'esposizione della verità cristologica da XIII a XX, PL 50, 656-665.

([109]) Ibid. XXII PL 50, 667.

([110]) Ibid.

([111]) Ibid. II, 4 PL 50, 639. Il corsivo è mio.

ed è aurea perché perspicua e comprensibile da tutti. Il buon Vincenzo, però, non si contenta facilmente e va al fondo della questione, aggiungendo: "Sequemur autem universitatem hoc modo, si hanc unam fidem veram esse fateamur, *quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia;* antiquitatem vero ita, *si ab his sensibus nullatenus recedamus quos sanctos maiores ac patres nostros celebrasse manifestum est*; consensionem quoque itidem si, in ipsa vetustate, *omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sententiasque sectemur*" ([112]).

La parola "depositum" non vien usata a caso; è presa a prestito dall'apostolo Paolo per indicar il tesoro delle verità salutari che il Signore lasciò in custodia alla sua Chiesa, perché ne salvaguardasse l'immutabilità ed immutabili le ritrasmettesse. Il tutto è detto con notevole efficacia ed eleganza d'espressione, non solo perché la buona scrittura era fra le qualità naturali dell'Autore, ma anche perché egli dotava in tal modo i suoi lettori d'armi adeguate alle obiezioni dei grossi calibri: Fotino, Apollinare, Nestorio ed altri ancora. Occorreva, in effetti, che costoro, le cui obiezioni venivan subdolamente e luciferinamente formulate sulla base di testi scritturistici, fossero smentiti opponendo loro il senso genuino del Sacro Testo, quale soltanto l'ininterrotta Tradizione della Chiesa, dagli apostoli in poi, ha sempre precisato definito e proposto ([113]).

Immutabilità ed intaccabilità, unitamente agli altri criteri – universalità, antichità e consenso – non impediscono, secondo la mente del Lerinense, un progressivo arricchimento delle verità rivelate. E ciò, non perché egli aprisse le porte al progresso sostanziale del dogma, ma perché ne difendeva ed auspicava una sempre migliore e più profonda conoscenza. Sul piano sostanzia-

---

([112]) Ibid. Il corsivo è mio.

([113]) Ibid. XXVIII PL 50, 675: "Quibus tamen hac lege credendum est, ut quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato certo ratoque habeatur". Un sentire diverso "praeter omnes aut etiam contra omnes", ancorché proveniente da un "sanctus et doctus,...confessor et martyr", è da relegare "inter proprias et occultas et privatas opiniones". Il sentire d'un solo contro tutti è infatti la "sacrilega haereticorum et schismaticorum consuetudo".

le vale sempre il principio: "Catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. Quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde". Sul piano non sostanziale, invece, "pretiosas divi dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adice splendorem, gratiam, venustatem". E' chiaro, pertanto, l'ideale che san Vincenzo fa brillare davanti al "sacerdos", al "tractator", al "doctor", al costituito in autorità così come a colui che la grazia divina abbia dotato d'ingegno, esperienza e dottrina, per l'utilità comune e la salvezza eterna d'ognuno: "Eadem quae didicisti doce, ut cum dicas *nove*, non dicas *nova*" ([114]).

Con il Lerinense pongo termine alla mia esposizione sulla *Traditio* nel periodo della patristica, anche se non è lui l'ultimo dei Padri. Con lui, però, la nozione di *Traditio* perviene al massimo livello: attraverso la dialettica del ricevere e trasmettere, egli fissa l'interesse del lettore sulla verità rivelata e come tale ufficialmente insegnata; verità, dunque, proveniente da Dio e pertanto riflesso dell'immutabilità stessa di Dio in ogni tempo ed in ogni luogo.

Il suo è l'insegnamento d'Egesippo, di sant'Ireneo, di Tertulliano e d'altri ancora, ma con una più decisa impostazione. Sulla necessità della Tradizione – questa intendendo come *Traditio apostolica* – e sulla Chiesa come custode e garante di essa, altri s'eran già pronunciati. Sant'Agostino aveva già fortemente sottolineato il criterio dell'universale o almeno del generale consenso. Oriente ed occidente avevan già rilevato che l'eresia nasce in competizione con la Tradizione apostolica ed è quindi da rifiutare e condannare. Il Lerinense recepisce quant'era già stato acquisito e l'integra in una sua sintesi organica. Tutti, anche gli eretici, accreditano se stessi basandosi sulla Bibbia; è la dimostrazione che la Bibbia, da sola, non risolve il problema dell'unica Fede e, pertanto, va letta secondo il senso inteso ed insegnato dalla Chiesa – dai Concili, dall'universale ed univoca professione di Fede, testimoniata dai Padri e dagli scrittori ecclesiastici e autenticata dalla "roccia" romana. Ciò vale soprattutto

---

([114]) Ibid. XXII PL 50, 667. Una buona presentazione dell'opera vincenziana: S. VINCENZO DA LERINO, *Il Commonitorio*, Introduzione, traduzione e note a cura di Cesare Colafemmina, ed. paoline Alba 1968.

quando, in questo o quel singolare problema, i criteri dell'antichità, dell'universalità e del consenso non fossero perspicui e decisivi. E' vero che allontanandosi dalla Tradizione apostolica si cade, secondo Vincenzo, nell'errore; ma la Tradizione che non è essa stessa un problema e risolve tutt'i quelli di cui s'intesse l'eresia, è la Tradizione che san Vincenzo riconosce non già nelle false lettere di san Felice I (papa dal 269 al 274) e san Giulio (papa dal 337 al 352), diffuse ad Efeso nel 431 dagli apollinaristi, bensì nel magistero di Sisto III (papa dal 432 al 440), "che attualmente illustra la Chiesa di Roma" e "del suo predecessore di felice memoria, papa Celestino I". Nell'intervento di papa Sisto al vescovo d'Antiochia, rileva la seguente sentenza: "Nulla sia lecito alla novità. La Fede limpida dei nostri Padri e la loro religiosità non debbon esser intorbidite da nessuna mescolanza col fango". E commenta: "Sentenza veramente apostolica, che descrive la Fede dei Padri con limpidezza cristallina e le novità empie come limacciose mescolanze". Quant'a Celestino, ne ricorda la lettera con cui aveva rimproverato ai vescovi delle Gallie d'esser conniventi con l'errore ed aveva concluso: "ad uomini come questi non si dia la libertà di predicare liberamente" ([115]).

Qualcuno – lo stesso Colafemmina([116]), p. es. – rimprovera al Lerinense un eccessivo esclusivismo, un "rigorismo che pervade da cima a fondo il *Commonitorio*". Non so se si tratti d'un difetto; molto modestamente io ci vedo solo coerenza. Se fosse stato davvero un difetto, non ci sarebbe stato attorno ad esso un interesse così diffuso e duraturo, quale quello che l'ha fin ad oggi accompagnato. S'insinua perfino che la nozione vincenziana di *Traditio* sia insufficiente ed equivoca. Non ne son convinto. Il ritenere soltanto ciò che "vi ho insegnato io" – per dirla con le parole di Gesù (Gv 14r,27) – non è né equivoco né insufficiente. E non mette il silenziatore allo Spirito Santo, impedendogli di ricordarci l'intero insegnamento di Cristo. L'idea del progresso dogmatico estrinseco allontana del tutto questo pericolo. Ripeto, infine, che la condizione posta dal Lerinense al detto progresso appartiene all'apostolo Paolo: "eodem sensu eademque sententia" (1Cr 1,10).

([115]) Ibid. XXXIII, tr. Colafemmina, cit., p. 173-175.
([116]) Cit. p. 30.

CAP. V

TRADIZIONE E SCOLASTICA

Una ricerca storica con intenti di completezza almeno relativa dovrebbe interessarsi anche alla ricezione medievale dell'eredità dei Padri e, con essa, del prezioso tesoro delle verità rivelate. Uno speciale riguardo dovrebb'esser rivolto all'eredità di provenienza agostiniana e segnatamente a quella di san Beda (n. 672/73 † 735), l'instancabile enciclopedico maestro del Medio Evo, nonché d'Ambrogio Autpert (n. all'inizio del sec, VIII, † 781)([1]), che oggi non è più lo sconosciuto di qualche tempo fa, ma figura fra i più importanti teologi operanti prima della rinascita carolingia. Si potrebbe, a questo punto, inoltrarsi nell'epoca carolingia vera e propria nel tentativo di determinare qual influsso poss'aver esercitato la *Traditio apostolica* sulla Chiesa dell'epoca e sui rapporti giuridici che distinsero la sua configurazione come "societas". Non sarebbe – mi pare – priva d'interesse un'indagine all'interno delle *False Decretali*, per scoprirvi – qualora ci sia – la parte che la *Traditio*, riportando in primo piano decisioni papali dei tempi andati, ebbe nella compilazione delle *Decretali* stesse. In un quadro siffatto, altrettanto interesse suscita la scoperta d'una resistenza episcopale a Roma in nome di quello "ius receptum" al quale il concilio di Aix-la Chapelle (802) aveva aperto le porte e del quale s'avvalse, p. es., l'arcivescovo di Reims, Incmar (n. ca. 806, † 882), contro Nicola I, Adriano II e Giovanni VIII([2]). Fu una resistenza ben lontana da

---

([1]) E non nel 778 e nemmeno nel 784, come talvolta si sostiene; cf *Codex Carolinus*, n. 67, in "Monumenta Germaniae Historica", Hannover-Berlino 1826ss., *Epist.* III, p. 595. Si veda CECCHETTI I., *Autperto*, in EC II, 499.

([2]) SPÄTLING L., *Incmaro*, in EC VI, 1769-1770.

quella rozza ed urlata della futura Riforma, perché, a differenza di questa, s'ancorò al concetto di "receptio" ([3]). Un tale ancoraggio, in effetti, testimonia il diretto ispirarsi delle decisioni episcopali e papali, piacevoli o no, al valore della *Traditio*.

Ancor più interessante e certamente più importante sarebbe il passar alla Scolastica solo dop'aver attentamente ed analiticamente studiato il periodo che va dalla riforma di Cluny a Bonifacio VIII. E dico "studiato" sott'il profilo non già puramente storico, ma più specificamente teologico, relativo cioè alla presenza della Tradizione ed al valore che i personaggi di questo periodo le riconoscono.

La stessa riforma cluniacense avvenne nell'ottica della Tradizione, non solo perché Cluny, sia pure da una posizione di "libertas" dall'obbedienza vescovile, coltivò la "pietas christianae unitatis", ma anche perché fin dalla sua origine fu collegata, attraverso la Sede apostolica, con gli apostoli Pietro e Paolo ([4]). Nella decadenza generale, quella medesima Sede apostolica è per san Pier Damiani la sede della Chiesa romana, "fundamentum, et basis" della Chiesa universale, corpo di Cristo animato dallo Spirito Santo ([5]). Se qui è immediatamente riconoscibile la Tradizione agostiniana, questa riporta a quella apostolica e si capisce perché la "Romana Ecclesia" è "fons, caput, mater, cardo, fundamentum": la ragione è Mt 16,18-19 che ne fa quasi una sorgente d'ecclesialità. "Omnes – perciò – tanta reverentia (eius) apicem suscipiunt, ut nonnullam sanctorum canonum diciplinam...magis ab ore precessoris eius, quam a sacris paginis et paternae traditionis expectant" ([6]). Il che non significa che questa

---

([3]) "Receptissima" son detti, p. es., alcuni dei "concilia", ecumenici o no, e perfino Roma non può sottrarsi al condizionamento che le viene "dalle sante Scritture e dai decreti dei sacri Canoni", MANSI J., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, rist. Parigi 1901-1927, XVII A, 346, cit. da CONGAR Y. M., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne,* cit., p. 64. Utile può esser al riguardo la lettura di DE GHELLINCK J., *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Âge,* Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol., hrg. M. Grabmann, Münster 1935, p. 403-426.

([4]) Cit. da CONGAR Y. M., *L'Eglise,* p. 91.

([5]) S. PIER DAMIANI, *Opusc.* 3, 10 PL 145,60 CD; *Opusc.* 6, 15 PL 145,119-120; *Opusc.* 11,7PL 145,237 BC.

([6]) HUMBERT DE MOYENMOÛTIER, *Fragm. de Eccl. Rom.,* p. 128, da CONGAR, c itg. P. 97.

Tradizione sia negletta; il suo stesso "contrasto" con un qualunque decreto della Chiesa romana la mette in evidenza.

Ed in evidenza è pure nella grandiosa riforma gregoriana, tutta incentrata sul legare e sciogliere di Mt 16,18-19 che, in armonia con le testimonianze più antiche ed autentiche, concentra in quella romana la stessa "ratio Ecclesiae", per l'attuazione dell'originario ordinamento divino, al quale in tanto le altre chiese concorrono in quanto Roma le fa compartecipi(7). Gli stessi appassionati richiami di san Bernardo per una Chiesa più povera e più santa, e soprattutto per un papa più "sacerdos" che "dominus" e per una "curia romana" non più infeudata nel secolo, non si spiegan se si prescinde dalla *Traditio*: "Ecclesiae...est *semper eadem fides* credendi"(8). Ciò che conferisce piena legittimità all'inevitabile insorgere delle novità lungo la corsa del tempo è il loro non discostarsi dall'"auctoritas Scripturarum" e da l'"universalis traditio"(9).

Questa non breve considerazione introduttiva dimostra che, sia pur con alterne vicende, la *Traditio apostolica* non cessò mai d'esser presente nella vita della Chiesa. Non dimostra però quale concetto ne avessero i promotori ed i continuatori della riforma gregoriana, i canonisti ed i polemisti di quel periodo, gli autori della teologia monastica e la stessa ecclesiologia sviluppatasi tra il concordato di Worms (1122) ed il Lateranense IV (1215)(10).

Quanto segue, vorrebbe scoprir almeno i lineamenti fondamentali dell'accennato concetto.

---

(7) Si veda ancora in CONGAR, cit. p. 102-107. La presenza d'alcune differenze cultuali e disciplinari non deve ostacolare l'unità sull'essenziale conforme alla Tradizione: S. GREGORIO VII, *Reg.* I,41: "In una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa"; cf LANNE E., *Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne,* in "Istina" 48/9 (1961) 227-253.

(8) Così ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi* PL 188,1110 C, in CONGAR, cit. p. 131.

(9) JEAN DE FÉCAMP, *Confessio fidei* III,26 (tra le opere d'Alcuino, PL 101,1072, c.s.

(10) Se fossi ancora sulla cattedra, inviterei qualche alunno di buona volontà a compiere, come "dissertatio ad lauream", un'indagine approfondita su quest'aspetto del problema.

1 – *I prodromi* - E' risaputo, ed uomini di valore come De Ghellinck, Smalley, Beumer([11]) non senza un largo seguito lo dimostrano, che soprattutto la prescolastica non conosceva sufficientemente la patristica, non prestava un grand'interesse alla questione delle fonti([12]) e s'appellava prevalentemente alla Sacra Scrittura. I Padri eran conosciuti non tanto attraverso la lettura diretta e l'analisi delle loro opere, quanto attraverso prontuari di sentenze tratte, sì, dagli scritti patristici – fra i quali primeggiavan quelli di sant'Agostino –, ma prive d'intenti scientifici e relative elaborazioni.

1.1 - Ciò dico, sia chiaro, senza squalificar i detti prontuari. Avevan anch'essi la loro importanza e, seppur in maniera non scientifica o appena prescientifica, essi pure concorrevan a diffonder il prezioso tesoro della patristica. Mancando d'interesse per le fonti – almeno nel senso che oggi si dà a tal interesse – i prontuari si configuravan come "catenae" dalle quali la prescolastica riceveva non la *Traditio,* ma "un carattere di ricettività e di tradizionalismo"([13]). Gli autori di quest'epoca si cautelano dietro i grandi nomi del mondo patristico, appellandosi alla loro autorità. L'*auctoritas* diventa anzi un criterio di prova e d'autenticità. "Nihil – dichiara con fermezza sant'Anselmo da Canterbury – potui invenire...me dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat"([14]). Forse,

---

([11]) DE GHELLINCK J., *Patristique*, cit; SMALLEY B., *The study of the Bible in the Middle age,* Oxford 1952²; BEUMER J., *Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation*, in "Scholastik" 16 (1941) 24-52. I nominativi sono stati indicati a scopo puramente esemplificativo. Son decine quelli che potrebbero esser ricordati. Fra questi mai si dovrebbe prescindere das GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastichem Methode,* Friburgo Br. 1909-1911; anche l'*Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino* di M. D. CHENU (tr. dal fr. LEF, Firenze 1953) offre una buona informazione, unitamente a *La théologie comme science au XIII siècle,* Libr. Phil. Vrin, Parigi 1957³·. Né si può passar sotto silenzio un lavoro come quello di F. GABORIAU, *L'Ecriture seule?,* Fac-édit., Parigi 1997.

([12]) BEUMER J., *La tradition*, cit. p. 82: "...et passent complètement sous silence la question fondamentale des sources de la foi".

([13]) GRABMANN M., *Die Geschichte,* cit., I, p. 179.

([14]) Cit. da BEUMER J., *La tradition*, cit.p 85, n. 2. Sant'Anselmo farà scuola nell'aprirsi alla *Traditio* senz'opporsi alla Scrittura: "...non tantum quae in

quando a tale criterio si ricorre, l'intenzione primaria è quella d'appoggiarsi alla tradizione patristica, ma da questa emerge sempre, in piena luce o velatamente, la *Traditio* ([15]).

Qualcuno rivela anzi una sensibilità abbastanza spiccata per la Tradizione vera e propria. Anche quando la parola è pressoché taciuta ([16]), la centralità della Scrittura non impedisce alla prescolastica di risalire oltre la sua dipendenza dai Padri. Che oltretutto non fu mai una dipendenza cieca; sant'Anselmo parla della "rationalis necessitas" che stabilisce un nesso di continuità tra Padri e Scrittura. Quel nesso, infatti, è un insegnamento non scritto, vissuto all'interno della Chiesa e punto di congiungimento tra Scrittura e patristica. Esso rende pertanto insufficiente il florilegio delle sentenze patristiche, il cui contenuto, non più abbracciato ad occhi chiusi, sulla base di questa o di quell'*auctoritas*, ha nella continuità con la Scrittura la sua importanza e la sua stessa verità.

1.2 – Via via che la prescolastica s'avvicina alla stagione della grande Scolastica – più o meno tra il Lateranense III (1179) ed il Lateranense IV (1215) –, la Scrittura mantiene indiscussa la sua centralità. Chi se ne discosti, o per motivi dialettici o per simpatie verso altre forme di pensiero, dichiara la sua inettitudine allo studio della verità cristiana: "Si quis sano sensu non contemperat Scripturas, quanto subtilius intelligit, tanto amentior est" ([17]). Che si tratti di semplici laici, o di rinomati maestri; che sian i grandi predicatori, gli abati, i vescovi, o gli allievi delle scuole cattedrali, tutti sembran pervasi da un incontenibile fremito di venerazione ed adesione alla parola di Dio scritta. Inte-

---

sacra Scriptura leguntur, sed etiam ea, quae ex his nulla alia contradicente ratione rationabili necessitate sequuntur", *De process. Spir. Sancti* 11.

([15]) Sembra che san Bernardo una sola volta nomini l'"antiqua traditio" (*Ep.* 174,1 PL 182,333) e c'è chi, come Ugo da san Vittore (*De scripturis et scriptoribus sacris,* PL 179,9-28), diffida di coloro che vanno oltre i limiti fissati dai Padri. Ma la scienza non si fa con i famosi "sì-ma".

([16]) Come avviene in RATRAMNO, *Cont. Graec. opp.* I,2 PL 121,228 del quale è fuori discussione l'adesione alla *Traditio*: "Maiores nostri quae tenuere, quae docuere, quae servanda suis posteris reliquere, haec tenemus, haec servamus, nihil supra ponentes, nihil eis adimentes".

([17]) In SMALLEY B., *The study*, cit. p. 46.

re generazioni, anzi, avverton il fascino del richiamo evangelico e nel corrisponder ad esso qualcuno va perfino oltre il segno della vera testimonianza cristiana([18]). S'arriva fin alla predicazione ambulante, rifiorisce l'istituzione degli apostoli itineranti che portan l'Evangelo nel cuore stesso della società, tra i poveri più poveri; e mentre i dotti – i "magistri in sacra pagina" ([19]) – traducon il testo sacro per un uso sempre più allargato di *esso* anche fuori dalla scuola, i semplici s'uniscon idealmente a "magistri" e "scholares" nel far dell'Evangelo il loro centro vitale.

Se la scuola, ormai non più esclusivamente monastica, organizza sistematicamente l'interesse alla Sacra Scrittura, distinguendosi dalla "praedicatio" per la sensibilità storica cui obbedisce([20]), ciò non significa che il "magister in sacra pagina" sia diventato uno storico, e nemmeno che questo metodo riscuotesse dall'esterno un indiscusso credito; anzi, non mancava chi gli rimproverasse di nuocere all'intelligenza del testo sacro. Significa piuttosto un progressivo acuirsi del senso critico, senza ch'esso giungesse a sbalzare la Sacra Scrittura dal centro dell'interesse

---

([18]) Cf MOLNÁR J. G. A, *Les Vaudois au moyen âge,* Claudiana, Torre Pellice (Torino) 1974, spec. p. 1-140.

([19]) Tra costoro, al dire del GRABMANN M., *Die Geschichte*, cit., II, 476, Petrus Comestor († 1169), Petrus Cantor († 1197) e Stefan Langton († 1228), il "doctor nominatissimus", straordinariamente colto che aveva postillato tutte o quasi le Scritture. Petrus Cantor avviò lo studio "scientifico" delle Scritture, distinguendo in esso "lectionem, disputationem et praedicationem". Pose nella "lectio" il "fundamentum" della "disputatio" e della "praedicatio"; e ordinò la "disputatio" alla "praedicatio", perché "nihil intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur". Considerò la "praedicatio" come il vertice dello studio scritturistico, ordinata a "tegere fideles ab aestu et a turbine vitiorum" (*Verbum abbreviatum* 1, PL 205,25). Di Petrus Comestor va ricordata una *Historia scholastica* che, al dire di CHENU M. D., *Introduzione*, cit. p. 206, è complementare alle sentenze di Pietro Lombardo.

([20]) Si vedan in proposito soprattutto i Vittorini. Andrea da san Vittore († 1175), p. es., ebbe il culto dell'interpretazione letterale ed influì sul trio Comestor, Cantor e Langton, prima ricordato. Ancor più deciso nell'orientamento storico fu il suo maestro Ugo da san Vittore († 1141), il tuttora ammirato e celebrato autore del *De sacramentis*, il quale non esitò a scrivere: "Fundamentum et principium doctrinae sacrae *historia* est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur" (*Didascalion* VI,3 cit. da CHENU M. D., *Introduzione,* cit. p. 206).

universitario in particolare e cristiano in generale. Certo, la nota già rilevata della ricettività e del tradizionalismo che fu il principale distintivo della prescolastica, pur attenuandosi di fronte all'indiscusso prevalere dell'interesse biblico, non venne mai meno. Ma l'interesse biblico ne preparò il travaso nei gangli vitali della Scolastica, in modo da consentir il coordinamento, dalla cattedra e nella vita, di Bibbia e Tradizione.

1.3 – Chi parla dei Vittorini, si richiama per ciò stesso all'abbazia di san Vittore, che fu un'alta scuola di teologia. Non l'unica, però. Oltre alle scuole urbane, dove i grandi maestri insegnavan la scienza, c'era il monastero dove s'insegnava a contemplare la grandezza di Dio e a rendergli "ogni onore e gloria". Per questo il monastero era il luogo ideale d'una teologia ordinata alla monastica "vacatio Deo". Dalla scuola carolingia (secc. VIII-IX) in poi, è tutt'un susseguirsi di teologi operanti all'ombra dei monasteri: Rabano Mauro, Teodolfo d'Orléans, Pascasio Radberto, Ratramno da Corbie, sant'Anselmo da Canterbury, san Bernardo da Chiaravalle, san Pier Damiani, tanto per far qualche nome. Non men rinomati son i centri nei quali essi operarono, fra i quali Cluny, Citeaux, Prémontré, Saint-Evroul, Saint-Denis, Malmesbury, Montecassino. A Cluny operò soprattutto Pietro il Venerabile († 1156), che dette il primo grande slancio, anche "ecumenico" diremmo oggi, alla teologia benedettina. Fra i benedettini più noti e meritevoli, va sicuramente ricordato Ruperto da Deutz († 1129), nel quale parlava non il dialettico nè il dogmatico astratto, ma il contemplativo della storia salvifica. Ruperto influì sull'orientamento teologico del suo momento storico, non soltanto fra i suoi confratelli, ma anche tra i canonici regolari e ben al di là delle sponde renane. Il suo attaccamento alla Sacra Scrittura non gl'impedì di guardar ai Padri, testimoni della grande Tradizione ecclesiastica, ma non, ovviamente, superiori alla parola di Dio([21]).

Di non minore importanza, e perciò degni d'ammirazione e d'encomio, furon due grandi amici, Guglielmo di Saint-Thierry

---

([21]) MAGRASSI M., *Teologia e Storia nel pensiero di Ruperto di Deutz,* Roma 1959.

(† 1148) ed il già ricordato san Bernardo († 1153)([22]): l'uno è l'autore della ben nota "lettera d'oro" e d'altri scritti di teologia mistica([23]) oltre che biografo del suo grande amico da Clairvaux, l'altro è con la sua stessa vita prim'ancora che con i suoi moltissimi scritti, spiranti dolcezza e profumo di cielo, il testimone d'un ascetismo rigido e coerente, che riporta nell'attualità delle fondazioni bernardiane il ricordo dei Padri del deserto: di lui si disse "ultimus inter Patres, primis certe non impar"([24]).

La spiritualità di Citeaux dette forza e coerenza alla teologia monastica di Guerrico d'Igny († 1157), Amedeo da Losanna († 1159), Elredo da Rievaulx († 1167), nonché del rinomatissimo Isacco della Stella († 1169) e Gilberto d'Hoyland († 1172)([25]).

Se Ugo da san Vittore fu in Francia l'esponente più rappresentativo della teologia monastica, in Germania un tale riconoscimento spetta a Gerhoch von Reichersberg († 1169) che, anche se canonico regolare, è da considerare nell'ottica della vita e della teologia monastica. Non certamente all'altezza del Vittorino, in parte anche alquanto incerto o con certezze non sempre condividibili, Gerhoch è tuttavia un efficace assertore della riforma gregoriana, idealizza la Chiesa tutta pura e senza macchia e tratteggia una storia della salvezza attinta a larghe mani da Ruperto da Deutz. E' infatti, come lui, quello che potrebbe dirsi in senso positivo un conservatore, tutto proteso verso l' "apostolica vivendi forma" che, ai sillogismi del metodo dialettico, sostituisce preghiera e testimonianza([26]).

([22]) Sul quale, chi non avesse possibilità di compulsarne l'"opera omnia", potrebbe già farsi un'idea fondata ed adeguata leggendo la preziosa raccolta *Les plus belles pages de saint Bernard*, Etampes Cedex, Clovis 2007.

([23]) Cf DAVY M.-M., *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry,* Parigi 1954.

([24]) Cf *Les plus belles,* cit. p. 20. Inoltre COMMISSION D'HISTOIRE DE L'ORDRE DE CITEAUX, *Bernard de Clairvaux*, Parigi 1953; LECLERCQ J., *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits,* 3 voll., Roma 1962-1969. La letteratura bernardiana è immensa; ne dà un buon saggio WOLTER H., in JEDIN H. (a c. di), *Storia della* Chiesa, vol. V/1: *Civitas medievale,* Jaca Book, Milano 1972, p. 30-32.

([25]) Cf SCIVOLETTO M. N., *Spiritualità medievale e tradizione scolastica nel sec. XII in Francia,* Napoli 1954.

([26]) Cf VAN DEN EYNDE O., *L'oeuvre littéraire de Gerhoch de Reichersberg,* Roma 1957; MEUTHEN E., *Kirche und Heilsgeschichte bei G. v. R.,* Leida 1959;

1.4 – Insisto ancora su questo singolare indirizzo teologico, che offre alcune prese di posizione a favore della *Traditio apostolica* o quanto meno ecclesiale.

Sant'Anselmo da Canterbury († 1109) è, in quest'area, fra i teologi di maggior rilievo. Non interessato alle dispute(27) anche se poi coinvolto in quelle con Guglielmo II ed Enrico I, fu un convinto agostiniano, come lascia intender il suo "neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam"(28), ed anticipò i principi con cui la Scolastica regolò poi i rapporti fra ragione e Fede. La sua significativa dichiarazione, tratta da *De processione Spiritus sancti* e qui segnalata alla nota (14), è un aperto riconoscimento della Tradizione orale e del suo valore dogmatico, distinto da quello della Scrittura stessa. La concezione delle due fonti della rivelazione cristiana ne esce fortemente appoggiata(29). Lo conferma Ugo d'Amiens († 1164), monaco di Cluny poi arcivescovo di Rouen(30), che candidamente confessa: "Multa pro certo tenemus, quae tamen scripta non vidimus"(31). E lo conferma pure Guglielmo da Saint-Thierry accennando a

---

CLASSEN P., *G. v. R. Eine Biographie,* Wiesbaden 1960; CONGAR Y. M. *L'Eglise,* cit. p 134-136.

(27) Ciò non significa che il metodo dialettico gli fosse del tutto estraneo, dimostrò anzi come dev'esser usato nelle questioni teologiche, a servizio esclusivo della Fede, come dimostra il suo *Cur Deus homo.* Secondo questo famosissimo scritto la "satisfactio Christi" ripara *ad aequalitatem* l'offesa fatta a Dio dal peccato e contraddice la concezione patristico-medievale della redenzione come riscatto dal dominio di Satana: si veda l'ed. critica a c. di SCHMITT F. S., Monaco 1956. Sul suo pensiero è stato scritto molto: famosissima è l'opera di BARTH K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes,* Monaco 1958²; si veda pure CERIANI G., *S.Anselmo,* Brescia 1946; RIVIÈRE J., *Le dogme de la rédemption au début du moyen-âge,* Parigi 1934.

(28) S. ANSELMO DA CANTERBURY, *Proslogion,* 1 PL158,227. L'opera in origine era agostinianamente intitolata: *Fides quaerens intellectum.*

(29) Dall'anselmiano *De proc. Spir. Sancti* 13-14, cit. da BEUMER J., *La tradition*, p. 87-88, n. 4 dove l'acribia di sant'Anselmo fa scuola: non si neghi la processione dello Spirito Santo perché la "divina (Scripturae) auctoritas" non ne parla, diciamo piuttosto che, proprio perché non ne parla né allude a qualcosa che ripugni, "non esse negandam": "satis illam affirmat, cum illam asserit unde probatur et nullo modo aliquid significat unde negatur".

(30) Cf DE GHELLINCK J., *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle,* 1. Bruxelles-Parigi 1946, p. 193-194.

(31) UGO D'AMIENS, *Dial.* 5, 10 PL 192, 1202.

coloro che, dando alla propria esistenza un'impronta decisamente teologale, "etiam in solitudine *sine codicibus* vivunt" ([32]).

In queste e tante altre possibili citazioni non si coglie la preoccupazione di spiegare in che cosa consista la *Traditio* – a farlo saranno le generazioni successive –, per il momento ci si limita al fatto. Con esso, direttamente o no, s'afferma pure una certa insufficienza della Scrittura quale fonte di Rivelazione, integrata pertanto dal fatto inconcusso della Tradizione. Lo ps.Agostino osserva: "Quid ergo de Mariae morte, quid de eius assumptione dicendum est, unde divina Scriptura nihil commendat" ([33]). L'osservazione, fattasi asserzione, riecheggia in sant'Ivo da Chartres († 1115), cardinale e grande canonista, che perentoriamente dichiara: "Ecclesiasticarum institutionum quasdam Scripturis, quasdam vero *apostolica traditione* per successiones in mysterio *traditas recepimus*; quasdam vero consuetudine roboratas approbavit usus" ([34]).

Concludo questa breve sosta nel recinto della teologia monastica, facendo io pure un'osservazione. Si sa che codesta teologia fu soprattutto una "cogitatio" orante, sollecitata da una profonda religiosità, da un intento generalizzato di riforma e di coerenza, da un'analisi della Fede e della sua testimonianza biblica, priva d'ogni astrattezza formale, in funzione d'un sempre più intenso rapporto con Dio e d'una vita ordinata secondo i suoi comandamenti e le istituzioni ecclesiali. Il rapporto di questa teologia con la Sacra Scrittura, rispetto a quello dell'ormai prossima Scolastica, appare profondamente segnato da un afflato mistico e da un atteggiamento meditativo. Con Ruperto da Deutz la teologia monastica inizia già una prima forma di teologia biblica, che proprio nella Scrittura trova il suo respiro e la sua ispirazione. Ma la Scrittura ch'essa legge e studia è quella che le offre la Chiesa, codificata in un "canone", trasmessa dal

---

([32]) GUGLIELMO DA SAINT-THIERRY, *Speculum fidei* PL 180,367. A p. 384 del testo citato s'incontra il verbo "tradere" nel senso classico della *Traditio* orale, nel senso cioè della Fede che "verbis et ecclesiasticis disciplinae institutis *tradi* potest hominibus ab hominibus". Il corsivo è mio. Il tutto è dovuto a BEUMER J., *La tradition*, cit. p. 87-89.

([33]) Ps-AGOSTINO, *De assumpt. B. M. Virginis,* 2 PL 40,1144.

([34]) S. IVO DA CHARTRES, *Decret.,*IV,69 PL 161,283. I corsivi son miei.

suo insegnamento e talvolta aperta a dati provenienti non dal codice scritto, ma dal tesoro intimo della sua vita interiore, ininterrottamente alimentata dall'azione dello Spirito Santo. In tal modo, anche nella teologia monastica Scrittura e Tradizione si dan fraternamente la mano.

2 – <u>*Nella Scolastica*</u> – Sant'Anselmo è generalmente venerato come il padre della Scolastica, distinta in *prima* ed *alta*: l'una corrisponde a quella che copre tutto il sec. XII e gran parte dei suoi rappresentanti son già stati segnalati nel paragrafo precedente; l'altra, che tutto sommato è la vera Scolastica, s'afferma nel sec. XIII([35]) in concomitanza con la diffusione del pensiero aristotelico, il suo confronto con il mondo arabo ed ebraico, il prestigio d'alcune università (Parigi, Bologna, Oxford) e l'apporto degli ordini mendicanti.

2.1 - Con la Scolastica s'entra in un mondo "strano" dove impera l'unificazione sistematica e si riesce a "sistematizzare" perfin il pensatore meno riducibile a sistema: sant'Agostino([36]). I suoi procedimenti d'analisi, divisione, distinzione e conclusione appaion monotoni, austeramente tecnici, raramente animati dal tocco vitale dell'arte. Eppure "artes liberales" son detti quei sette specifici ambiti sui quali opera la sua dialettica.

"Lectio", "quaestio" e "disputatio" scandiscon il suo metodo. Il primo cultore della "lectio" è il maestro, detto "lector" e "praelectiones" son detti i suoi corsi: per insegnare, "legge". Legge le fonti, senza quell'acribica valutazione di esse, che farà

([35]) Si veda PARÉ G.-BRUNET A.-TREMBLAY P., *La Renaissance du XIIe siècle, les écoles et l'enseignement,* Parigi-Ottawa 1933; GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale,* 2 voll., Vrin, Parigi 1932 (tr. it., Morcelliana, Brescia 1933); ID., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales,* Vrin, Parigi 1952 (tr. it. Jaca Book, Milano 2008); VIGNAUX P., *La pensée au moyen Âge,* Parigi 1938; LANDGRAF A. M., *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik,* Regensburg 1948; CHENU M.-D., *Scholastik,* in FRIES H. (a c. di), *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* Kösel Verlag, II. Monaco 1963, p. 478-494.

([36]) Su questo grave problema, si veda GILSON E., *Réflexions sur la controverse S. Thomas-S. Augustin,* in "Mélang. Mandonnet (Bibl. Thomiste, XII), Parigi 1930, p. 371-383.

poi il Rinascimento. Le legge "ordinarie", dandone una spiegazione generale, o "cursorie", soffermandosi su alcuni argomenti. Da codesto modo di leggere, nasce quindi la "quaestio": pensieri difficili, parole non chiare, antitesi latenti, tutto può diventar oggetto dell'arte dialettica, affrontar le correlative problematiche, dar loro una risposta logica. La "quaestio", tuttavia, non era fine a se stessa, non insorgeva dalla sola acribia del maestro, era provocata anzi dalle obiezioni dei numerosissimi studenti: e diventava una "quaestio disputata". La "disputatio" costituiva il massimo dell'insegnamento accademico: cessava ogni altra "lectio", tutti i vari docenti (maestri e baccellieri) convogliavan i propri studenti all'appuntamento prefissato e si dibatteva un tema precedentemente concordato. Due volte l'anno, però, la "disputatio" era "quodlibetana": il maestro si lasciava interrogare su qualsiasi argomento([37]).

2.2 – In questa cornice trova, o no, il suo posto anche la *Traditio*?

Ho già detto che l'interesse della Scolastica era preminentemente rivolto alla Sacra Scrittura. Pietro Lombardo aveva completamente ignorato la Tradizione. Più tardi san Bonaventura non esiterà a sostenere che le verità della Fede non hanno altra matrice al di fuori di quella biblica([38]). Lo stesso san Tommaso, il quale parte sistematicamente dalla Scrittura, sembra indulger a tale impostazione. E' pur vero che la sua è sempre un'adesione alla "Scriptura canonica", la quale, in quanto "Scriptura" presentatagli dalla Chiesa, non solo non esclude la Tradizione, ma è Tradizione essa stessa; altrettanto vero, peraltro, ed impressionante è quel suo uso di "sola Scriptura"([39]) che, qualche secolo dopo, secondo una formalità diversa diventerà il distintivo del mondo protestante([40]).

([37]) Si veda l'ineguagliabile esposizione di procedimenti in CHENU M. D., *Introduzione*, cit. p. 66-84.

([38]) S. BONAVENTURA, *Determ. quaest. circa regulam fratrum min.*, I, 3 in "Opera omnia" Quaracchi, 1882-1902, VIII, 339b. Cf *In Hexaem.* XIX, 7, ibid. V,421a; *De red. Art.* 7, ibid. V,322a.

([39]) P. es. S. TOMMASO, *In Joan.* 2656: "...sola canonica Scriptura est regula fidei".

([40]) Cf al riguardo GABORIAU F., *L'Ecriture seule?,* cit.

Il ricorso dell'Angelico al "sola Scriptura" talvolta è formulato in modo indiretto; vi si perviene per vie collaterali, ma il significato del ricorso non cambia. Quando Tommaso proclama che né l'Evangelo, né alcun'altra parte della Bibbia offre ansa all'errore, è come se dicesse che la Bibbia è l'unico fondamento della fede, la quale proprio per questo è priva d'errore([41]). Ad analoga posizione era giunto il suo grande maestro, sant'Alberto Magno, secondo il quale l'unico fondamento della teologia è il "lumen fidei", sia quando essa presenta e commenta la "sana doctrina", sia quando combatte gli errori([42]).

Tutto sommato, anche il beato Duns Scoto s'attiene ad una tale impostazione essendo anzitutto convinto che la metafisica è limitata ed insufficiente, che l'unica vera scienza è quella teologica, ovvero la conoscenza di Dio, e che, in ultim'analisi, tale è la "theologia nostra revelata"([43]). Che la posizione di Scoto sia tutt'altro che chiara ed univoca è dimostrato anche dal silenzio sul suo nome ad opera d'uno studioso del calibro di Chenu, il quale evidentemente non a Scoto alludeva quando scriveva che "la teologia...è la scienza d'un libro, il libro dei libri, la Bibbia. Lo è di diritto, perché in quanto scienza di Dio, trova in quel libro la parola di Dio, la rivelazione di Dio; lo fu di fatto, perché la sua dottrina si forma spontaneamente e continuamente sul testo di codesta parola di Dio, sulla collazione dei testi d'una tradizione che l'interpreta quasi agglomerandosi attorno ad essa"([44]).

([41]) S. TOMMASO, *STh* II/2, CX, 3 ad 1: "...nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquid falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quae auctoritati sacrae Scripturae innititur".

([42]) S. ALBERTO MAGNO, *In I Sent.*, dist. I-A, 5 ("Opera omnia", Parigi 1890-1899, XXV,19b).

([43]) E' un aspetto molto delicato, sul quale una parola definitiva non fu detta nemmeno da GILSON E., *Giovanni Duns Scoto,* cit. p. 42-84. Un testo di non facile interpretazione è nell'*Op. ox.,* Prol.,qu. 3, a. 8, n. 25: "Tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest esse cum cognitione evidenti de iisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata". Si chiede il Gilson, cit. p. 49, nota 79: "Si tratta di separare il rivelato dal naturalmente conoscibile o dal naturalmente conosciuto"?

([44]) CHENU M. D., *Introduzione,* cit. p. 108-109, citato anche da BEUMER J., *La tradition,* p. 96.. Proprio in questo saggio, cioè *Introduzione allo studio di san Tommaso,* il p. Chenu ignora perfino il nome di Duns Scoto.

Quest'ultim'accenno lascia capire in che senso e come la Scolastica dipenda fondamentalmente dalla Sacra Scrittura. I suoi procedimenti dialettici prendon le mosse dall' "auctoritas" e l'autorità ad ogni altra superiore è la parola di Dio, anche se inglobata in un processo espositivo umano, qual è il testo. Gli scolastici, in effetti, dipendono dal testo. Ciò dicendo, non mi riferisco soltanto, né principalmente, a quei testi che l'uso delle generazioni precedenti ha rivestito d' "auctoritas" e consegnato alle "praelectiones" dei "magistri": testi tratti soprattutto dai Padri greci e latini, ed in special modo da sant'Agostino, san Giovanni Damasceno, Basilio, Tertulliano, Origene e Dionisi: lo stesso Tommaso ricorre frequentemente alla frase: "ut dicit Augustinus...ut dicitur apud..." ([45]). Sì, anche questi son testi che costituiscono punti fermi dell'argomentazione scolastica. Ma quello al quale sto riferendomi è il testo rivelato, quello sul quale si fonda la scienza sacra, della quale è il punto di partenza, di riferimento e di confronto, il pane quotidiano d'ogni "lector" e la materia prima della sua "lectio". Da questo rapporto tra Scolastica e testo sacro nasce la scienza sacra, inscritta in un quadro istituzionale che la riconosce come tale, vale a dire come scienza sacra, solo se in dipendenza dalla "sacra pagina". Con riferimento ad essa il "lector" verrà denominato "magister in sacra pagina" ([46]).

2.3 – Un atteggiamento siffatto dipende senza dubbio dal prestigio, dalla forza morale e dal fascino che la parola di Dio scritta aveva per ogni Scolastico; quello stesso atteggiamento era anzitutto un atto di fede che assicurava alla parola di Dio una priorità assoluta. Pertanto, chi non avesse identificato la "sacra pagina" nella Scrittura stessa, non avrebbe potuto esser "magister in sacra pagina". L'accennato atteggiamento dipendeva, però, anche da una ben determinata atmosfera. Nei cinque o sei decenni che precedettero l'assestarsi della Scolastica al suo apogeo,

---

([45]) Un esempio fra i tanti possibili: *In lib. de caelo et mundo*, 1. III, 6, ed. Leonina p. 247: "Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Platonis...Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem".

([46]) E' noto ad ogni addetto ai lavori il contributo di DE GHELLINCK J., *"Pagina" et "Sacra pagina". Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné,* in "Mélang. A. Pelzer", Lovanio 1947, p. 23-59.

una vera e propria passione per la Sacra Scrittura aveva preso campo tanto fra i dotti, quanto fra i semplici fedeli. Fra questi l'evangelismo andava traducendosi in indirizzi teoretici e scelte pratiche, talvolta ai limiti dell'ortodossia, anche se pur sempre sotto l'ispirazione e con l'ideale d'una maggior coerenza fra Evangelo e vita. Fra i dotti, in particolare fra maestri e discepoli, la Sacra Scrittura non era un orpello né un'esibizione nozionistica, ma il valore che animava di sé *Somme* e *Sentenze*, imbevute perciò di contenuto biblico anche se formalmente tributarie del metodo dialettico. In conseguenza di ciò, la tensione spirituale che va dal XII sec. agl'inizi del XIII conobbe un fermento biblico, quale forse mai s'era prima delineato: "ritorno alla Scrittura da un lato, al suo valore originario ed intrasmissibile, alla sua potenza di risveglio nel crogiolo della Fede, al suo ardore religioso, e, d'altro lato, elaborazione speculativa" ([47]).

L'efficacia "fondativa" riconosciuta alla "Sacra Pagina" si nota soprattutto nella classificazione delle "auctoritates". Si rispetta una loro gerarchia. E poiché sopra a tutte c'è Dio, alla sua parola si riserva l'onore, l'efficacia e la funzione della prima "auctoritas". Altre seguono in subordine: l'approvazione ecclesiastica, i Concili, i pontefici, i santi, i dottori e maestri del passato ed in ultimo la "ratio". Dicendo *subordine*, confermo il precedente accenno alla gerarchia delle varie "auctoritates". Quelle della Scrittura e della Chiesa, che ha il compito di custodirle tutelarle e riproporle, stavano al vertice; nessuno poteva contraddirle, appartenendo esse ad una sfera superiore, quella in ultim'analisi di Dio. Il loro uso, però, doveva passar attraverso premesse metodologicamente ineccepibili: studio del testo alla fonte, documentazione, discernimento, proposta. A ciò s'aggiunga: sensibilità per il valore della lingua, ricorso alla logica in funzione d'un "discursus" signoreggiato dai primi principi, unificazione dei dati alla luce di essi. Soltanto in tal modo il testo – anche quello sacro – poteva godere d'una priorità assoluta, dalla cui indiscussa certezza far discender le certezze derivate([48]).

([47]) CHENU M. D., *Introduzione*, cit. p. 209.

([48]) Cf VANSTEENKISTE C. M. J., *Il metodo di san Tommaso*, in AA.V.V., *Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'Enciclica "Aeterni Patris"*, ed. Ares, Milano 1979, p. 161-196.

2.4 – Riprendo, a conclusione, quanto ho già osservato circa l'ineludibile presenza della *Traditio* nell'atteggiamento di privilegiata attenzione degli Scolastici alla Sacra Scrittura. L'aggettivo "canonica" con cui l'Angelico – e vari altri con lui – qualifica la Scrittura stessa è sintomatico: l'unica Scrittura che può guidare sott'ogni punto di vista la ricerca del teologo è quella canonica; non c'è anzi Scrittura vera se non sia canonica.

Una tale osservazione è sufficiente a far capire che la grande Scolastica né separò Scrittura e Tradizione, né prevenne la distinzione dei moderni tra Scrittura-Tradizione e Rivelazione-Tradizione. A nessuno vien impedito d'esigere, o d'aspettarsi, dai rinomati rappresentanti della Scolastica, una maggior esattezza nel definir i compiti ed i contenuti della Tradizione di fronte alla Scrittura. E' in fondo un'esigenza ineludibile che si sappia distinguere tra *Traditio apostolica* e *Traditio ecclesiastica*, e che tutt'il contenuto dell'una non contraddica in nulla il contenuto dell'altra, quella *ecclesiastica* essendo un arricchimento, non sostanziale ma omogeneo e sotto l'azione dello Spirito Santo, di quella *apostolica*. Ma ciò detto, va subito aggiunto con la dovuta fermezza che gli Scolastici, specie quelli fioriti nel XIII sec., esaltando la Scrittura non umiliarono, né tanto meno sotterraron la Tradizione. Ciò che fra breve dirò su san Tommaso ne sarà la prova eloquente.

Ho spesso citato J. Beumer. Non potevo non farlo, per la sua autorevolezza e per la mia sostanziale – ma non totale ed assoluta – concordanza. Due son i punti che non condivido con lui: la sua acritica accettazione dei capp. II e III della *Dei Verbum*, e la convinzione che la Tradizione abbia "un ruolo complementare" rispetto alla Scrittura. Del primo motivo di dissenso dirò a suo tempo; del secondo m'affretto subito a precisare quanto segue.

Beumer è dell'avviso che i grandi Scolastici, affidando alla "Tradizione il compito di *completare* la parola della Scrittura", non rinuncino alla centralità della Scrittura stessa nella loro teologia, ma non ne facciano la fonte "esclusiva" della Fede. Il verbo "completare" dice tutto, in perfetta consonanza con il titolo del paragrafo: "Il ruolo *complementare* della Tradizione". Se complementare, anche escludendo il significato di "secondario, accessorio" dato talvolta a quest'aggettivo, l'idea ch'esso comunica è quella d'una Tradizione non "fondativa", ma semplicemente

"completiva" nei confronti della Scrittura. Non che "completare" non possa prestarsi anche ad un'interpretazione diversa, che ponga la Tradizione accanto alla Scrittura, come parola di Dio "detta" rispetto a quella "scritta", con un suo significato ed un suo compito non omologabili a quelli della "parola scritta". L'osservazione trae forza anche dal fatto che Beumer, dichiarando "non esclusivo" il ruolo della Scrittura, potrebbe far pensare ad un almeno analogo ruolo della Tradizione. S'avrebbe in tal caso un prodromo delle "due fonti" ben note ed oggi contestate. Ma Beumer non arriva a tanto; il suo uso di "complementare" mette in risalto una funzione puramente "completiva" e per quanto importante essa possa apparire, è e rimane né esclusiva né principale.

Eppure a me pare che perfino le prove addotte da Beumer non gli dian pienamente ragione. Quando di sant'Alberto Magno cita "forma (confirmationis) a Domino instituta, (ab) Apostolis tradita" ([49]); o quando, per le molte cose che "non leguntur", suggerisce un' "observatio generalis ab apostolis edocta" ([50]), non credo di sbagliarmi se in queste parole trovo un preciso riferimento alla *Traditio apostolica*. Parimente, quando cita di san Bonaventura, accanto ad affermazioni riguardanti la fontalità esclusiva della Bibbia, anche alcune parole sul valore di sentenze o usi tramandati, come p. es. le seguenti: "Multa apostoli tradiderunt, quae tamen non sunt scripta...Apostolus laudabat eos qui tenebant suas traditiones et Ecclesia servavit fideliter quae ab apostolis accepit" ([51]), non mi pare che con tali parole confermi la sua idea della "Tradizione complementare". Esse in effetti vanno in una direzione molto più avanzata, rispetto a quella puramente completiva. E torna allora alla ribalta la dottrina delle due fonti, senza lasciare spazio plausibile alla domanda di Gaboriau: ma tutto questo non comporta una relativizzazione della Scrittura? ([52]).

([49]) S. ALBERTO M., *In IV Sent.,* dist. 7 A, a. 2 sol.

([50]) Ibid. dist. 23 B, a, 13 ad 2.

([51]) S. BONAVENTURA, *In III Sent.*, dist, 9, a.1, q. 2; cf pure *In IV Sent.,* dist. 22, a. 2. q. 1 et alibi.

([52]) GABORIAU F., *L'Ecriture seule,* cit. p. 22.

3 – *La Tradizione in san Tommaso d'Aquino* – Penso che un po' d'attenzione al più grande degli Scolastici risponda, o suggerisca come risponder ai dubbi di chi o non è per nulla convinto della Tradizione come valore separato dalla Sacra Scrittura, o, specie dopo il Vaticano II, si sia docilmente allineato con quanti rifiutan il proprio assenso – e sarà bene precisare: assenso di Fede - alla dottrina delle due fonti.

Che san Tommaso si sia ripetutamente pronunciato a favore della Tradizione balza all'evidenza di chi legga le sue opere. Ma attorno a tale evidenza vengon sollevati alcuni interrogativi: "traditio fidei" o "traditio scripturae"? se la Scrittura è, come in effetti è, tutta ispirata e quindi tutta parola di Dio, che spazio può avere, come fonte di Rivelazione, il contenuto orale della Tradizione? oggetto del "tradere" è ciò che Dio ha ispirato agli agiografi, o ciò che lo Spirito Santo suggerisce all'intera comunità cristiana così come al singolo battezzato?

Faccio intanto notare che la disgiuntiva misconosce il dato fondamentale della parola di Dio come "Dei loquentis persona"; che la forma originaria della divina Rivelazione è la "locutio divina"; e che solo in una seconda fase dopo quella delle origini alla forma orale s'aggiunse quella scritta o questa, almeno parzialmente, accolse l'altra; la qual cosa non significa affatto – lo si tenga ben presente - identificandosi con essa.

3.1 – Un dato di fatto superiore ad ogni sospetto: san Tommaso è un indiscutibile assertore della Tradizione. Qualcuno potrebbe giudicar insostenibile un tale giudizio, per la semplice ragione ch'Egli alla Tradizione non dedicò mai nemmeno un articolo; del resto non lo dedicò nemmeno alla Chiesa e nessuno dirà che san Tommaso non abbia lasciato tutti gli elementi necessari per un'ecclesiologia tomasiana. Fece così anche per la Tradizione, alla quale si riferì specificandola in vari modi. Oltre che di "scriptura canonica", come s'è già visto, egli parlò soprattutto di "traditio ecclesiae" ([53]), di "catholicae fidei traditio" ([54]), di "traditio apostolorum" ([55]). E' evidente che ognuna di

---

([53]) S. TOMMASO, CG IV,54.

([54]) Ibid. IV, 50.

([55]) *STh* III,83, 4 ad 2. Fece anche ricorso ad altre espressioni, come "ex traditione sacrae scripturae" in *STh* II/2, 140, 2. Di Tradizione parlava pure

codeste formule si muove indirettamente nella direzione della Scrittura, la quale in tanto è "canonica" in quanto approvata dal giudizio infallibile della Chiesa come fonte delle verità da credere e delle azioni da compiere per conseguire la vita eterna. E' del pari evidente che la definizione del canone fa del giudizio della Chiesa un giudizio sulla *traditio apostolica* e che, proprio per questo, la "traditio fidei" non è disgiungibile dalla "traditio scripturae", l'una e l'altra unificate dalla e nella perenne attualità di quella degli apostoli, ch'è la vita stessa della Chiesa. Ne discende che quando san Tommaso introduce il suo riferimento alla Tradizione mediante l'inciso "sicut dicitur Joan. 21,25" – o un altro simile – non si limita ad una letterale "traditio scripturae", ma allude a quella vitale compresenza di Scrittura e Tradizione che illumina il presente della Chiesa e ne prepara il domani. Dico "compresenza" per sintetizzar in un solo lemma il testo tomasiano, dove son "multa a Domino facta vel dicta, quae Evangelistae non scripserunt" ([56]).

Quando si dichiara – forse con una certa leggerezza – che san Tommaso *solamente* dalla Sacra Scrittura assume i principi fondativi del suo edificio teologico, perché egli stesso l'afferma ([57]), non solo sarebbe opportuno e doveroso dedurre immediatamente il valore della citazione dall'aggettivo "canonica" nel senso già segnalato, ma altrettanto opportuno e doveroso sarebbe risalir attraverso di esso alla *Traditio apostolica,* sia che Tommaso si riferisca a ciò che gli apostoli scrissero ([58]), sia a ciò che non scrissero e che, ciò nonostante, è normativo della nostra Fe-

---

ricorrendo all'autorità dei Padri, segnatamente a quella di sant'Agostino, affidando alla loro testimonianza la dimostrazione delle sue asserzioni teologiche.

([56]) Il rilievo vien da Tommaso ripetuto anche altrove, p. es. *In III Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 3: "Multa apostoli tradiderunt quae scripta non sunt in canone"; *In IV Sent.,* dist. 23, q. 1, a. 1, sol. 3 ad 1: "Multa Dominus fecit et dixit, quae in evangeliis non continentur", per la ragione che gli evangelisti si preoccuparon soltanto di "tradere quae ad salutem necessitatem et ad ordinem ecclesiasticae dispositionis pertinent".

([57]) *STh* I, 1,8, ad 2: "...auctoritatibus canonicae scripturae utitur proprie, ex necessitate arguendo".

([58]) Ibid.: "Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetae factae, qui canonicos libros scripserunt".

de([59]). L'avverbio *solamente*, pertanto, appare ambiguo: è doveroso ripeterlo non come anticipo del "sola Scriptura" di Lutero, perché come tale avrebbe la medesima portata "ad excludendum" che avrà poi nel Padre della Riforma; ma come implicazione della Chiesa e della sua Tradizione nell'uso stesso della Scrittura, resa canonica da una decisione ecclesiale, vale a dire dalla Tradizione.

3.2 – Il riferimento all'avverbio suddetto mi suggerisce di richiamar l'attenzione del lettore anche all'uso tomasiano di certe parole, p. es. di "tradere" e "accipere". Non ci vuol molto a capire che di esse s'avvale il teologo per parlar adeguatamente di Tradizione. Dico di più: esse soltanto costituiscon il ponte linguistico, ancor prima che teologico, per il passaggio del teologo alla realtà della Tradizione e dalla Tradizione alla realtà della Fede e della Chiesa. In san Tommaso, è vero, non si ha un'elaborazione "scholastica" della *Traditio ecclesiae*. In considerazione dell'importanza teologica dell'argomento, dello sguardo enciclopedico con cui egli guarda ai problemi della Fede e della Chiesa nel suo impatto con la temporalità e la storicità della sua stessa esistenza, nonché della religiosa attenzione ch'egli riserva ai Padri, verrebbe proprio da rilevar e lamentare la mancanza d'una sua trattazione sistematica "de Ecclesiae traditione". Dopo che un Ireneo, un Tertulliano ed un Agostino avevan così bene mess'a fuoco il principio della *traditio* come criterio d'autenticità cristiana, e soprattutto dopo che il Lerinense aveva così coerentemente elaborato il detto criterio, era logico attendersi dal genio dell'Aquinate qualcosa di decisivo al riguardo. Ciò purtroppo non si verificò. Ma il linguaggio che l'Aquinate usò nei contesti dedicati all'argomento è tale da supplire, almen in parte, all'accennata lacuna. Partendo da un significativo "apostoli (et discipuli) tradiderunt", di cui un'eco si coglie nel "curaverunt evangelistae tradere" oltre che in "Scriptura tradita", non si brancola nell'incertezza e men che meno nel buio: si procede alla luce delle verità "trasmesse". Il linguaggio tomasiano, peraltro, non si limita all'atto del "trasmettere", ma considera codeste

---

([59]) Cf nota (56): *In IV Sent.*, dist. 23, q. 1, a. , sol. 3 ad 1: "Multa...quae in evangeliis non continentur"; oppure *In III Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 3: "Multa...quae scripta non sunt in canone".

stesse verità – quelle cioè che "ad salutis necessitatem et ad ordinem ecclesiasticae dispositionis pertinent" – nel momento sia della loro prima rivelazione, sia dei successivi passaggi. Egli poi recepisce da san Paolo (soprattutto da 1Cr 11,23) il verbo "accipere" con riferimento sia alla fase originaria della divina Rivelazione, sia alla sempre nuova e sempre attuale comunicazione ecclesiastica di essa. Dunque "tradere" ed "accipere": nell'incrociarsi di codesti due verbi sta tutta la realtà della *Traditio apostolica,* il suo contenuto, la catena ricettivo-trasmissiva che lo coestende all' "hic et nunc" della Chiesa, la sua inalterata identità di "veritates ad salutem" e d'indiscutibile criterio per il loro discernimento, il criterio cioè dell'ortodossia e della Fede alla sua fonte genuina.

Non solo questo, ch'è già tanto, ma molto altro ancora si ha nelle sia pure sporadiche dichiarazioni tomasiane sulla Tradizione. C'è, infatti, in Tommaso un chiaro riferimento all'autorità magisteriale che autentica il criterio suddetto e ne rende ufficiale – cioè valido sempre, per tutti e dappertutto – il giudizio. Lo si legge in quell'"ordo ecclesiasticae dispositionis" nel quale è traslucidamente riconoscibile il Magistero della Chiesa.

3.3 – Quest'ultimo dato è senz'alcun dubbio tra i più importanti. L'Angelico è ad esso sensibilissimo e ne parla con la chiarezza che gli è congeniale. Parla dello Spirito Santo che insuffla agli apostoli ciò che dev'esser da loro *trasmesso* alla fedele *custodia* della Chiesa per mezzo non del solo *scritto*, ma anche dell'*annuncio orale*([60]). Gli apostoli, dunque, trasmetton alla Chiesa le verità suggerite dallo Spirito Santo, affinché la Chiesa le ritrasmetta predicandole. E' la ragione per quale i contenuti di Fede non presenti nella Sacra Scrittura provengon alla Chiesa, ed attraverso la Chiesa ai singoli credenti, dalla sua Tradizione orale([61]). Ed anche se il ricorso tomasiano a questo lemma non sempre indica la trasmissione orale della verità, ma in qualche caso

---

([60]) *STh* III, 25, e ad 4: "Apostoli familiari instictu Spiritus sancti quaedam ecclesiis tradiderunt servanda,...non ...in scriptis, sed in observatione ecclesiae", come "ipse apostolus dicit (2Ts 2,14)". Un testo come questo tacita ogni possibile dubbio.

([61]) *STh* III, 64, 2 ad 1: "Licet non omnia sint tradita in Scripturis, habet tamen ea ecclesia ex familiari apostolorum traditione".

vi comprende pure quella scritta([62]), tuttavia quell'attingere "ex familiari apostolorum traditione" non lascia dubbi né sull'origine delle "veritates ad salutem", né sul loro deposito ecclesiale e la loro ininterrotta ritrasmissione "per successionem fidelium".

Qualcuno, a questo punto, potrebbe chiedersi qual effettivo valore accordar alla *traditio.* Stante la centralità della Scrittura ed, almeno in senso lato, la sua esclusiva efficacia fondativa e normativa, costui potrebbe anche supporre che proprio san Tommaso ponga la Tradizione in subordine alla Scrittura. E' istruttivo, però, il suo modo di parlar al riguardo. Lo s'è incontrato all'inizio di quest'attenzione a san Tommaso: "traditio canonica, traditio Ecclesiae, traditio Scripturae, ex familiari apostolorum traditione". Son modi formalmente diversi, ma sostanzialmente equipollenti. Il valore di fondo sul quale pongon l'accento non è, come potrebbe sembrare, la Sacra Scrittura; bensì la Sacra Scrittura in quanto vagliata dalla Chiesa e confrontata col deposito della sua Tradizione, a tal punto che la Chiesa stessa balza all'evidenza come il valore sul quale tutto si regge. Se tutto s'inizia con la divina Rivelazione, questa arriva alla Scrittura, com'è risaputo, passando attraverso la comunicazione orale e solamente in una seconda fase; con la Scrittura non cessa la predicazione, che attinge ininterrottamente al deposito custodito e trasmesso dalla Chiesa, né cessa l'insegnamento del Magistero ecclesiastico da parte sia dei pontefici romani, sia dei concili ecumenici. Si può dunque concludere affermando che se il primato fondativo fosse da riservare al "sola Scriptura", san Tommaso non avrebbe mai detto "Scriptura canonica" né "traditio Scripturae". Se dalla Scrittura egli sposta lo sguardo alla Chiesa, vuol dire che, in ultima analisi, sulla Chiesa egli fonda la sua attività magisteriale e si capisce allora perché ed in qual senso san Tommaso parli di "Scriptura canonica" e di "traditio Scripturae". Mi par, insomma, che agl'interrogativi sul valore della *traditio* tomasiana dian una indiretta risposta le acquisizioni divenute patrimonio relativamente comune con il Concilio di Trento e con la successiva riflessione teologica([63]).

([62]) Come, p. es. in *Comment. In 2 Thess.* II, 3.

([63]) Per quest'ultima parte relativa alla Scolastica rimando a GEENEN G., *The place of tradition in the theology of St. Thomas*, in "Thomist" 15 (1952) 110-135; MENARD E., *La Tradition. Révélation, Ecriture, Eglise selon St. Thomas d'Aquin,* Bruges-Parigi 1964; CONGAR Y. M., *La Tradition et les Traditions,* cit.

CAP. VI

DOTTRINA CONCILIARE

Son quasi sicuro che il "conciliare" del titolo richiamerà alla mente e forse alle attese di qualcuno il Concilio Ecumenico Vaticano II. L'interesse all'ultimo Concilio s'è talmente dilatato da farne un superconcilio. Il dire pertanto "conciliare", ha nel Vaticano II, ormai da mezzo secolo, il suo unico riferimento.

Ne parlerò indubbiamente, e proprio in questo capitolo; ma non subito né esclusivamente.

Se stessi scrivendo la storia della *traditio apostolica* e non un suo approfondimento teologico, dedicherei questo sesto capitolo all'evoluzione e, non ci son dubbi, anche all'involuzione del suo concetto. Tante cose avrei da ricordare. E' infatti risaputo che, dopo l'età d'oro della Scolastica, successe un progressivo decadimento di essa, fino all'esplosione della Riforma. La Riforma stessa, che fece del no alla *traditio* un suo punto di forza, non si spiega se non com'espressione d'una Scolastica decaduta, nominalistica, occamistica. Gabriel Biel[1], non a caso detto "l'ultimo scolastico" – dove "ultimo" non ha un senso puramente tempo-

---

[1] Su di lui si veda GRANE L., *Contra Gabrielem,* Copenaghen 1962; ZUMKELLER A., *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia* († 1348) *und Hugolin von Orvieto* († 1373) *und M. Luthers Kritik an Aristoteles,* in "Arichiv von Reformationsgeschichte" (Lipsia-Gütersloh) 54 (1963) 15-36. Inoltre: ANATRIELLO P., *La dottrina di G. Biel sull'eucaristia,* Milano 1937; VIGNAUX P., *Luther, commentateur des Sentences*, Parigi 1935; ID., *Sur Luther et Ockham*, in "Franziskanische Studien" (Münster) 32 (1950) 21-30; ID., *Luther, lecteur de Gabriel Biel,* in "Eglise et Théologie" 22 (1959) 33-52; OBERMAN H., *The harvest of medieval theology: G. Biel and late medieval Nominalism*, Cambridge (Mass.) 1963.

rale – incarna in sé la condizione della Scolastica decaduta e come suo esponente, sia pur non di punta, influisce in maniera determinante sul primo Lutero. Potrà sollevar una certa sorpresa il fatto che G. Biel, nel suo intento di ricondurre tutto alla Scrittura, la qualifichi esattamente come l'Angelico: "canonica" (2). Lo fa per stabilire che né la Chiesa, né il Papa hanno l'autorità di definire nuovi articoli di Fede.

Ancor più marcato è l'esclusivismo biblico di J. Hus (n. ca 1370, † 1415) e di J. Wyclif (n. ca 1330, † 1384)(3), per non parlare di quello luterano. Pur avendo esordito con il commento alle *Sentenze* (1508-1510), strada obbligata d'ogni "Magister" di quel tempo, M. Luther (n. ca 1483, † 1546) fu l'esegeta non solo di san Paolo, ma anche dei quattro evangeli e di gran parte dell'AT. La sua grandiosa *Genesis Vorlesung* ne è un'indiscutibile prova. E fin qui nulla di male, se non fosse per l'esclusivismo con il quale contrapponeva la Bibbia alla Chiesa(4). Il fatto che si scagliasse non contro la Chiesa in sé, ma contro quella Romana, considerata la sentina di tutt'i mali, aggrava la portata del suo esclusivismo biblico, facendo di Roma una cartina di tornasole per dar evidenza alla sua idea di fondo: *solus Deus, sola Fides, sola Scriptura*.

Paradossalmente, l'esclusivismo biblico che maturò nei sec. XIV-XVI assume in non pochi casi un significato apologetico della Tradizione. Non si tratta d'un fatto in qualche modo contraddittorio, per la ragione che, ponendo la Bibbia come unico

---

(2) BIEL G., *In III Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, n. 1: "...omnia credenda in scriptura canonica continentur"; *In IV Sent.*, dist. 13, q. 2, a. 1, n. 2: "Multae veritates...in scriptura canonica non habentur".

(3) Su ambedue la bibliografia è ampia e varia; do solo un'indicazione di massima: DE VOOGHT P., *L'hérésie de Jean Hus,* Lovanio 1960; MOLNÁR A., *Jan Hus, testimone della verità,* Torino 1963; DE VOOGHT P., *Wyclif e la "Scriptura sola"*, in "Ephem. Theol. Lovanienses" 39 (1963)50-86; ZUMKELLER A., *Die Augustinereremiten in der Auseinandersetzung mit Wyclif und Hus, ihre Beteiligung an den Konzilien von Konstanz und Basel,* in "Analecta Augustiniana" 28 (1965) 5-56; BENRATH G. H., *Wyclifs Bibelkommentar,* Berlino 1966.

(4) M'astengo dall'indicar anche solo qualche opera orientativa sulla vita, gli scritti e la Riforma di M. Lutero. L'impresa sartebbe davvero improba, se si pensa che ogni anno si registran più di mille titoli che lo riguardano.

fondamento della Rivelazione e quindi della Fede, la Riforma si richiama alle origini dalle quali la Fede nacque e filtrò genuina fin a che non venne "corrotta" da Roma. Roma stessa, dunque, avrebbe tradito la Tradizione originaria, cosicché l'atteggiamento antiromano della Riforma sarebbe contro le tradizioni romane, non contro la Tradizione. E' questo, in gran parte, l'atteggiamento di fondo dal quale Lutero guarda e giudica le "innovazioni romane", auspicandone il superamento mediante il ritorno alle posizioni di partenza. Sotto questo profilo si scopre un Lutero ben diverso da quello dell'oleografia polemica: un Lutero attaccato alle forme del passato e difensore dell'antica Tradizione([5]).

Sta di fatto, però, che l'argomento delle controversie teologiche protrattesi per secoli, prima che il Concilio di Trento tentasse di comporre le divergenze, verteva soprattutto sulla Tradizione. Non che si volesse darne una spiegazione diversa, magari in meglio, rispetto a quella del Lerinense; ci si limitava a ripeter la dottrina ormai acquisita, secondo la quale per Tradizione s'intendono verità salutari non contenute nella Sacra Scrittura, ma trasmesse ininterrottamente e fedelmente dal magistero vivo della Chiesa. Una continuità di magistero che va dagli apostoli fin al presente. Un oppositore di Wyclif, forse il maggiore, il carmelitano T. Netter (n. ca 1375, † 1430), detto il "Waldensis" e noto autore del *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae*, faceva consistere la Tradizione in quelle verità che gli apostoli "non communicaverunt in Scripturis"; verità "quas scribere non vacabat, sed viva voce alter alteri et senior traderet iuniori"([6]). Dirò di più: pur essendo oggetto d'un interesse teologico contrapposto, quello dei novatori a quello della Chiesa e dei suoi rappresentanti, la Tradizione arrivò fin alle soglie del Tridentino senza un sia pur piccolo balzo in avanti sul piano della conoscenza e dell'approfondimento. La famosa *Summa de*

([5]) E' un aspetto della *Lutherforschung* non abbastanza studiato, al quale anche il sottoscritto ha dato un qualche modesto contributo in vari momenti ed ultimamente con: GHERARDINI B., *Lutero: un moderato?*, in MARITANO M. (a c. di), *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato,* LAS-Roma 2002, p. 185-196.

([6]) NETTER T., *Doctrinale*, II, a. 2, c. 23, n. 3 et 5, ed. Venezia 1. 1757, 363-364.

Ecclesia([7]) di Giovanni da Torquemada (n. 1388, † 1468), domenicano e cardinale, invece di metter a fuoco il problema teologico della Tradizione, v'accenna quasi di sfuggita per indicare, nella dottrina cattolica, la presenza di verità provenienti non dalla Scrittura, ma dalla mediazione orale degli apostoli.

Nel vivo della Riforma, fermo restando l'appello d'alcuni riformatori alla Tradizione antica contro quelle introdotte da Roma, la polemica ebbe il sopravvento sulla ricerca; lo stesso sostantivo "Riforma" finì per significare lotta aperta ad ogni tradizione. Addirittura in un documento volutamente pacifico come fu la *Confessio Augustana* del 1530, che nacque da "esigenze conservative e conciliative imposte dalle circostanze politiche, trovando nello spirito umanistico di Melantone tendenzialmente adommatico un abile strumento per la formulazione di concetti talora volutamente generici perchè vi si potessero ritrovare concezioni differenti"([8]), non s'ebbe una pur minima esitazione nello scrivere che "traditiones humanae, institutae ad placandum Deum, ad promerendam gratiam et ad satisfaciendum pro peccatis, adversantur evangelio et doctrinae fidei"([9]).

E' questa, per così dire, la pista di lancio verso la posizione ufficialmente assunta dalla Chiesa in occasione del Tridentino e del Vaticano I, successivamente "modificata" – vedremo in che senso ed in quale misura – dal Vaticano II.

1 – <u>*Tradizione e Tridentino*</u> – Come si sa, la Tradizione fu uno dei temi affrontati abbastanza presto dal grande Concilio. Occorre conoscerne il perché. Fin dal 1520, Lutero aveva invo-

---

([7]) JUAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia,* Colonia 1480; tra le edizioni più citate, quella di Salamanca del 1560. E' l'opera più importante del ben noto teologo di Valladolid e maestro del S. Palazzo; con essa egli difese l'autorità del Pontefice romano contro ogni forma di conciliarismo.

([8]) BENDISCIOLI M., *La Confessione Augustana del 1530. Introduzione, testo e commento*, Marzorati, Como 1943, p. 11.

([9]) Ibid., art. XV, p. 66-67; cf CASSESE M. (a c. di), *Augusta 1530: il dibattito luterano-cattolico. La Confessione Augustana e la Confutazione pontificia*, Facoltà biblica internazionale Milano 1981, p. 147-149, con ottima bibliografia. Come edizione ufficiale si veda *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1530,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1967[5], p. 69-70.

cato un concilio "libero, universale, cristiano", provocando sempre, con la polemica a stento coperta dai riportati aggettivi, il tergiversare di Roma. Ad aumentare le difficoltà per l'indizione d'un concilio concorse, da una parte, la volontà espressa da Lutero – un po' in contraddizione con se stesso – alla dieta di Worms, di non esser affatto disposto ad abbandonar "il suo fondamento della parola di Dio per sottometter(lo) ad un concilio" ([10]); dall'altra parte, la belligeranza tra l'Impero (Carlo V) e la Francia (Francesco I). In un clima come questo, di tensioni e di sovvertimenti, un concilio ecumenico appariva impensabile. Ma non appena Francia ed Impero tornaron a parlarsi, il papa Paolo III emanò la bolla "Laetare Jerusalem" del novembre 1544 ed indisse con essa il concilio a Trento. L'apertura, prevista per il marzo 1545, fu poi spostata a dicembre([11]) e, se pur con qualche difficoltà iniziale, il concilio prese quota e si svolse in tre distinti momenti: dal 1545 al 1548, 10 sessioni con Paolo III; dal 1551 al 1552, 6 sessioni, con Giulio III; dal 1562 al 1563, 9 sessioni con Pio IV.

La dottrina sulla Tradizione fu discussa e definita nella quarta sessione (8 apr. 1546). Il 4 febbraio di quel medesimo anno, la terza sessione aveva dichiarato "il Simbolo della Fede in uso presso la Chiesa di Roma, principio e fondamento unico ed incrollabile" della Fede stessa, da ritenere e proporre in ognuna delle sue parole, integralmente e fedelmente([12]). In oggetto è il Simbolo nicenocostantinopolitano, il cui contenuto ha un evidente rapporto di dipendenza dalla Scrittura e dalla Tradizione.

1.1 – L'espansione della Riforma a macchia d'olio comportava il progressivo distacco, teorico e pratico, dalla Tradizione. In verità, ciò non dipendeva soltanto dall'enfatizzazione del princi-

---

([10]) ATKINSON J., *Lutero, la parola scatenata,* tr. di *Martin Luther and the Birth of Protestantism*, Claudiana, Torino 1983, p. 232.

([11]) Limito la documentazione a JEDIN H., *Das Konzil von Trient*, 4 voll. disponibili nell'ed. it. della Morcelliana, Brescia 1962ss, con ristampe nel 1973 ed altre.

([12]) Si veda *Concilium Tridentinum,...*Tractat. collectio, della Görresgesellschaft, Friburgo i. Br. 1901ss, 4, 579.

pio scritturistico e della sua unicità "fondativa"; sempre ben in vista, e talvolta proclamata senza mezzi termini, stava la prospettiva antiromana; con essa s'identificava l'antitradizionalismo protestante.

Considerando attentamente quanto sopra, se ne ricava anzitutto che il principio scritturistico né s'accompagna ad altri principi, né da questi è in alcun modo limitato. Lo sarebbe, però, qualora la Tradizione avesse un suo compito, integrativo o sostitutivo, contestualmente a quello del principio scritturistico. Stante peraltro l'identificazione dell'antiromanesimo con l'antitradizionalismo, s'assiste ad una deformazione del concetto di Tradizione. Quando in ambito riformato si parla di Tradizione, non s'intende formalmente – "primo et per se" direbbe un buono scolastico – di verità contenute nel sacro deposito della Rivelazione ed oralmente trasmesse anziché per iscritto; s'intendon invece tutte quelle istituzioni e prescrizioni e cerimonie disposte dalla Chiesa di Roma e da proscriver insieme con essa. Il concetto, ormai, è un altro. Quando da parte protestante e da parte cattolica vien posta in primo piano la Tradizione, la parola è identica, non il significato. E si capisce, allora, la ragione per la quale perfino la *Confessio Augustana* non esita ad alzar la voce, parlando con perentoria sicurezza: "Admonentur (homines) quod traditiones humanae – subito identificate in alcune disposizioni della Chiesa romana – adversantur evangelio et doctrinae fidei" ([13]). La condanna di queste "traditiones humanae" è per ciò stesso la condanna di Roma.

J. Lortz si chiede se la Chiesa sia entrata "nella bufera della Riforma" da una posizione di forza o di debolezza ([14]). La domanda è un tentativo di capire a fondo qual fosse la vera natura del quadro religioso, delineato dalla multiforme istituzionalità cattolica del momento: una variegata e vivace compresenza di famiglie religiose, d'attività culturali e di sacralità vissuta, di pietà liturgica e popolare, di pellegrinaggi, processioni, venerazione di santi, penitenze pubbliche e private. Tutto questo,

---

([13]) Art. XV,3.

([14]) LORTZ J., *Die Reformation als religiöses Anliegen heute,* Treviri 1948, p. 82.

nel giudizio protestante, era "tradizione", era anzi "tradizioni": il sovvertimento romano del "puro evangelo". Il giudizio non andava per il sottile; senza domandarsi se tutto ciò avesse un fondamento teologico, lo si negava in partenza. E pur avendo ormai sostituito una nuova chiesa a quella romana, la mancanza d'una vera analisi critica era tale da render inintelligibile la reazione romana: p. es. la *Confutatio Pontificia* di quella *Confessio Augustana* che, senza negare le differenze dottrinali e pratiche fra Roma e la Riforma, chiamava le differenze stesse, a conclusione della sua prima parte, opinioni diverse, ma non ragioni di contrapposizione([15]).

Né gli uni né gli altri percepiron appieno le rispettive posizioni dogmatiche: da parte cattolica i giudizi eran piuttosto superficiali e privi di supporti seriamente critici; da parte protestante, la smania del nuovo, la prospettiva dell'emanciparsi da Roma e l'influsso vagamente nominalistico portò Lutero e seguaci sulle barricate della rivolta. Ignorato o quanto meno alterato il concetto di Rivelazione([16]), rinnegato quello pressoché comune

---

([15]) *Confessio Augustana,* Articuli in quibus recensentur abusus mutati: "Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant, qui novi sunt et contra voluntatem canonum vitio temporis recepti, rogamus etc", in *Bekenntnisschriften*, cit. p. 84.

La c.d. *Confutatio Pontificia* – che non è né "pontificia" né "confutatio", essendo questo termine assente in ogni sua parte e trattandosi di semplice risposta – fu composta a più mani, discussa, emendata, riformulata da un insieme di teologi, prima che fosse consegnata nelle mani di J. Eck. Non parve soddisfacente nemmeno il suo lavoro di rifinitura, ed altri fra cui J. Faber, la limaron ancora. Era rivolta all'imperatore e mirava a contrapporre le parti, avvalendosi d'una raccolta "di frasi eretiche di Lutero e d'altri riformatori" (PFNÜR V., *Einig in der Rechtfertigunslehre,* Wiesbaden 1970, p. 226).

([16]) E' difficile sintetizzare il concetto di Rivelazione in Lutero; è difficile perfino stabilire se abbia o no un tale concetto. Non, certamente, quello cattolico di "locutio Dei ad homines" per dar loro, come dichiarò nel 1215 il Lateranense IV, "primo per Moysen et sanctos Prophetas aliosque famulos suos, iuxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi salutarem" (in DS 800). Si potrebbe, forse, individuar il nuovo concetto di Rivelazione nella cristologia di Lutero, il che non sarebbe poi così rivoluzionario, se non fosse invischiato nella contrapposizione tra Dio in sé ("in maiestate") e Dio "in suis promissionibus indutus, factus larva nobis attemperata, in homine

di Tradizione, i novatori crearon le condizioni perché l'invocato concilio non venisse ulteriormente dilatato. E l'interesse conciliare si volse immediatamente agli accennati problemi.

1.2 – In primissimo piano si posero quelli collegati alla Sacra Scrittura, che inevitabilmente avrebbero comportato l'allargamento dell'attenzione conciliare anche ai problemi della Tradizione. E così fu. A fondamento di tutto([17]), l'8 febbraio 1546 fu posta la "receptio" dei Libri sacri. Si voleva metter in risalto la concordanza con essi dei dogmi cattolici e la contraddittorietà dell'eresia protestante([18]). Quattro giorni prima, dinanzi alla "magnitudo rerum tractandarum" ed alla conseguente necessità d'estirpar l'eresia e riformar i costumi, i Padri conciliari s'eran fermamente attestati sul Simbolo niceno-costantinopolitano in quanto "principium in quo omnes, qui Christi fidem profitentur, necessario conveniunt", oltre che incrollabile ed unico "firmamentum" dell'unità cristiana([19]).

L'assunzione del Simbolo in funzione di principio e fondamento d'unità va attentamente considerata. Il Simbolo (da σύν+βάλλω=connetto, metto insieme) è la sintesi delle verità professate ed assume il significato sia di *Fede professata*, sia di *regola della Fede*([20]). Un tale significato gli proviene dal fatto che in esso vengon raccolte alla loro fonte le verità costitutive della Fede e come tali ufficialmente ed autorevolmente riconosciute. La fonte è duplice. Anche se quella *scritta* ha una priorità indiscussa ed indiscutibile, non meno importante, e comunque non affatto trascurabile, è quella *orale*, sia perché alcune delle dette verità non godono d'un evidente fondamento scritto, sia perché anche quelle scritte provengono da un insegnamento orale, sia perché le une e le altre son testimonianza vivente di

---

Christo manifestatus, sigillatus, qui certo loco, verbo et signis certis se ipsum cicumscripsit", cf ALTHAUS P., *Die Theologie M. Luthers*, Gerd Mohn, Gütersloh 1963², p. 31-34. E' significativo che la parola non ricorra quasi mai nella produzione del Riformatore.

([17]) "...ut sint tanquam fundamenta eorum, quae a sacra synodo pertractanda erunt", in *Concilium Tridentinum*, ed. cit. III, 18-21.

([18]) Ibid.

([19]) Ibid. IV, 579-580.

([20]) TURCHI N., *Simbolo*, in EC XI, 628.

tale insegnamento. Leggendo, in effetti, o recitando il Simbolo, è facile notare che non ogni asserto è riconducibile, "directe et per se", alla Sacra Scrittura: si pensi, p. es., a "qui ex Patre Filioque procedit": Gv 15,26 testimonia del Padre, ma tace sul Figlio. Non altrettanto, però, fa l'insegnamento orale, ossia la Tradizione, a favore della quale, e addirittura nel contesto dell'interesse alle verità scritte, si pronunziaron i Padri(21).

La famosa distinzione "*partim...partim*", che proponeva Scrittura e Tradizione come due distinte fonti di rivelazione, nacque dal ricordato contesto: "...partim ex scripturis, quae sunt in veteri et novo testamento, partim etiam ex simplici traditione"(22). Né ci si limitò alla dichiarazione di principio; ad essa fu aggiunto l'impegno a ricercare le "auctoritates, quibus probatur traditiones esse in ecclesia Dei"(23).

Con ciò non si dice che tutto sia andato pacificamente avanti fin al "decretum de receptione librorum sacrorum et traditionum apostolicarum". La discussione fu piuttosto vivace. In dubbio non era l'esistenza extrabiblica di tradizioni apostoliche, ma se queste meritassero la stessa venerazione delle verità scritte. Qualcuno non esitava a dichiarare "iniquum" ed "impium" che ciò potesse solo pensarsi(24).

Non a caso si ricorreva al plurale ("tradizioni"). E' stato infatti dimostrato che, al tempo del Tridentino, quel plurale riguardava non il reiterarsi degli eventi trasmissori, ma le verità che, pur rivelate, non eran entrate nel canone della Sacra Scrittura, ed altre ancora che dipendevano dall'attività magisteriale della Chiesa(25); il plurale, in sostanza, valeva quanto il singolare.

---

(21) "...ultra scripturas novi testamenti habemus traditiones apostolorum", *Concil. Trident.,* cit. V,4.

(22) Ibid., V, 7,33-8,2. A proporre la distinzione era stato il presidente di turno, card. A. Del Monte.

(23) Ibid., V, 14,29. In realtà, fu messo in atto, anche se non senza qualche dissenziente, un vero discernimento per isolare le vere dalle false e già rifiutate tradizioni (Ibid. V, 18, 11-14 e 19, w29-32).

(24) Ibid. V, 39-40 e 71.

(25) Si veda, al riguardo, BEUMER J., *Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin*, in "Scholastik" 34 (1959)1-22; ID., *Der Begriff "traditiones" auf dem Trienter Konzil im Lichte der m. a. Kanonistik*, ibid. 35 (1960)

Si lavorò intensamente alla stesura d'un testo che raccogliesse la maggioranza dei consensi. Non fu cosa da poco, ma si riuscì a prender una decisione definitiva l'8 aprile 1546, al termine della IV sessione.

1.3 – Sarà bene legger il testo e via via commentarlo.

"*Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata,...hoc sibi in perpetuo ante oculos proponens*". E' una carta d'identità. Chi parla non è un soggetto qualunque, è il Concilio ecumenico della Chiesa una santa cattolica apostolica, riunita a Trento nel pieno rispetto delle norme (*legittimamente*) e nella totalità (relativa) delle sue componenti (*Sinodo generale*). La riunione non è gratuita né fortuita; intende decider qualcosa con la piena consapevolezza dei suoi poteri e con ciò impegnarsi nel presente e nel futuro (*in perpetuo*). Una tale dichiarazione d'intenti e la sua estensione a tutto l'arco della storia boccia irreparabilmente il tentativo, oggi da non pochi a tutt'i livelli operato, di storicizzarne la decisione, come se la "sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus" fosse prigioniera – o si fosse essa stessa lasciata imprigionare – nelle maglie del suo tempo e come se la sua decisione dovesse risolver solamente i problemi di quel particolare momento storico. Si legga bene e si mandi a memoria: "*in perpetuo*". Non c'è altro da aggiungere.

"*...ut sublatis erroribus, puritas Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae "omni creaturae praedicari" (Mc 16,15) iussit*". L'aria che circolava all'interno della Chiesa nel XVI sec. era ammorbata da non pochi errori, soprattutto – ma non esclusivamente – da quelli protestanti; il Concilio li spazza via (*tolti di mezzo*) e ciò ad un unico scopo: perché l'Evangelo risplenda nella Chiesa in tutta la sua purezza. Alla do-

---

342-362; ID., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle,* Herder, Friburgo i. Br. 1962; HENS N., *...über das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine philologische Erklärung,* in AA.VV., *Schrift und Tradition,* H. Driewer Verlag, Essen 1962, p. 85-88.

manda: "quale Evangelo, visto che quello presentato da una parte contraddice quello d'altre parti"?, risponde con la sicurezza fondata sulla parola di Dio: un unico Evangelo, quello "*promesso dai Profeti*", poi personalmente promulgato da Cristo (*che il Figlio di Dio diffuse con la sua stessa bocca*) e per suo comando predicato dagli apostoli a tutt'il mondo come fonte di ciò ch'è necessario alla salvezza. Direttamente, non si parla ancora di Tradizione; ma le parole qui usate sottolineano la Tradizione e non han senso se non in riferimento ad essa.

"*...perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae usque ad nos pervenerunt*". Ora il linguaggio è inequivocabilmente quello della Tradizione (*libri scritti e tradizioni non scritte...che gli apostoli ricevettero dalla bocca stessa di Cristo e son fin a noi pervenute sotto l'azione suggestiva dello Spirito Santo*). L'integrarsi ininterrotto, da Cristo in poi fin al presente, del "tradere" e dell'"accipere", pone sotto gli occhi di tutti il fatto della Tradizione e la legge che la comanda: "trasmetto ciò che ho ricevuto".

"*...orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*"([26]). Il decreto, se pur in forma alquanto prolissa e ripetitiva, raggiunge qui il suo scopo: si pronuncia a favore della Tradizione, che accoglie sull'esempio dei Padri, accanto ed unitamente all'A ed al NT, come vera parola di Dio (*in quanto pronunciata direttamente da Cristo o dettata dallo Spirito Santo e passata di mano in mano*). Ne proclama, inoltre, la natura (*verità riguardanti tanto la fede, quanto i costumi*), il regime che ne legittima conservazione e ritrasmissione (*per mezzo della continua successione*), la dignità che, pari a quella della parola scritta, rende l'una e l'altra meri-

---

([26]) *Concilium Tridentinum,* cit. V,91.

tevoli d'identico amore e venerazione (*accolte e venerate con pari affetto e riverenza*).

Da quanto precede, può dunque trarsi un complesso di conseguenze sicure, inappellabili e tra loro strettamente interdipendenti. Queste, in particolare:

a) il Concilio qui parla con la coscienza della propria infallibilità conciliare:

b) infallibilmente, dunque, proclama l'esistenza e della Tradizione e della Sacra Scrittura;

c) l'una e l'altra considera come due distinte fonti di Rivelazione, ambedue riferibili a verità da credere e da metter in pratica;

d) ambedue accoglie e venera con lo stesso affetto e la stessa religiosa riverenza;

e) fa capire che anche la Scrittura, all'origine, è Tradizione, in quanto accoglie la predicazione di Cristo, da Lui stesso consegnata agli apostoli,

f) i quali, a loro volta, la trasmisero ad altri perché fosse da loro ritrasmessa.

Oltre a quelli sui quali richiamerò l'attenzione fra breve, c'è un punto, in questo decreto, che non vien esplicitamente dichiarato: quello delle tradizioni ecclesiali. Sembra infatti che l'interesse dei Padri si sia concentrato sulla Scrittura e sulle tradizioni orali provenienti da Cristo e/o dagli apostoli. Quel che sembra non necessariamente è. E' vero che il decreto *esplicitamente* non vi accenna; è vero pure che le dichiarazioni di qualche Padre([27]) vanno in codesta direzione; ma chi riesce a penetrar un po' più profondamente nel testo vi scopre anche ciò che esplicitamente non compare. Non può, infatti, non esser colpito dalla duplicazione, nel breve spazio di poche righe, del riferimento allo Spirito Santo: "*Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt*" e "*a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas*". Nel primo caso si tratta di tradizioni che "*gli apostoli colsero dalla stessa bocca di Cristo e che, sotto dettatura dello Spirito Santo, furon condotte fin a noi* – l'indicazione scritta nel 1546 sottolinea quindici secoli di storia cristiano-ecclesiastica –. Si tratta soltanto

---

([27]) P. es., dell'allora card. N. Cervini, Ibid. V, 12-19.

di quelle consegnate da Cristo agli apostoli e da costoro ai loro successori? Il participio presente "*dictante*" che, riguardando la storia della Chiesa, è certamente un presente iterativo, l'esclude. Se di quelle si fosse trattato, il decreto avrebbe usato non un "*dictante*", ma un "*commonefaciente, mentionem faciente*".

Nel secondo caso ricompare il verbo "dictare" nella forma del participio passato "*dictatas*", con la conseguenza che il senso del successivo "*conservatas*" concerne non le tradizioni accolte dalla bocca stessa di Cristo, ma quelle dettate dallo Spirito Santo. L'accenno poi alla "*continua successione*" mette in risalto i soggetti che, nella vita della Chiesa, hanno il mandato ufficiale del magistero e del governo([28]), tra i cui compiti preminente è quello di "sciogliere e di legare, di chiudere ed aprire" sotto la guida costante dello Spirito Santo. Diventa allora veramente difficile escluder dal decreto tridentino e dalla sua portata vincolante le tradizioni ecclesiastiche: quelle, intendo, che dipendon direttamente dal magistero e dal governo della Chiesa e son da questa collegate con ciò ch'è doveroso e necessario credere ed operare per conseguire la vita eterna

1.4 - Nel sostener quanto sopra, non prescindo dall'apparente silenzio del decreto sugli organi della Tradizione, sulle persone cioè dotate della "potestas clavium" e di conseguenza capaci di stabilire l'appartenenza o meno d'una data dottrina o d'un comportamento al "sacro deposito" delle verità rivelate da custodire interpretare definire e trasmettere. Ma capaci anche, per la medesima ragione, agendo in nome della Chiesa ed attuando un'interpretazione omogeneamente evolutiva dei dati rivelati e trasmessi, d'introdurre nella vita della Chiesa le c.d. tradizioni *ecclesiastiche.* Balza anzi all'evidenza, anche da questi rilievi, che il parlare di Tradizione non basta, se non se ne precisa

---

([28]) Che questo sia il senso del testo in esame si deduce anche dal "Decretum Gratiani", detto per la sua importanza "lucerna iuris" (cf raccolta di studi in "Apollinaris" 21/1948), che al c. 5, dist. XI, ed. E. Friedberg, 1. Lipsia 1922², p. 22s, scrive: "Ecclesiasticarum institutionum quasdam scripturis, quasdam vero apostolica traditione per successores in ministerio confirmatas accipimus". Più importante ancora, per l'individuazione di tradizioni ecclesiastiche, è il periodo seguente: "Quasdam vero consuetudine roboratas approbavit usus, quibus par ritus et idem utriusque pietatis debetur affectus".

di volta in volta il senso attivo (l'organo che la trasmette) o passivo (ciò che viene trasmesso). Il suo valore, in codesti casi, dipenderà oggettivamente dal suo omogeneo collegamento con la fonte rivelata e dall'autenticità indiscussa dell'organo che, per divina disposiziomne, custodisce interpreta e trasmette codesta medesima fonte.

A commento del decreto, ho messo intenzionalmente l'accento sulla frase "continua successione in Ecclesia catholica conservatas", quasi eco di quella che si legge nel *Decretum Gratiani*: "per successores in ministerio confirmatas". L'ho fatto perché, mancando al riguardo un'*esplicita* dichiarazione del Tridentino, non tutti la scorgon *implicita* nella frase suddetta. Il silenzio del critico, pertanto, potrebbe apparir obbligato dal silenzio del decreto tridentino. Il sottoscritto, senz'alcuna iattanza e molto sommessamente, è invece dell'avviso che l'analisi del decreto stesso porti ad una diversa conclusione. Quando a tener banco è la Tradizione, il discorso è inevitabilmente ed oggettivamente ecclesiologico. E nel quadro dell'ecclesiologia cattolica, la Tradizione è, sì, il complesso delle verità contenute nel "sacro deposito", ma è anche – anzi pregiudizialmente all'oggetto da custodire – l'organo che riceve il detto deposito con l'obbligo di custodirlo e di ritrasmetterlo.

Come si vede, lo stesso interesse alla Tradizione comporta inevitabilmente la mess'a fuoco sia di *quel che* vien ricevuto e trasmesso, sia di *chi* riceve e trasmette. In un quadro così definito, la "continua successio" qual altro significato potrà allora avere, se non quello riguardante l'aspetto attivo della Tradizione, a garanzia del suo contenuto? e quali saranno quelle "mani" che si passan a vicenda la Tradizione orale, se non quelle di chi, "succedendo" agli apostoli, ne continuan l'ufficio di ricever e trasmetter i contenuti rivelati? ([29]).

1.5 - C'è almeno un'altra questione da affrontare e nasce dalla stessa dichiarazione tridentina, che non solo stabilisce l'esi-

---

([29]) Su questa linea s'esprime anche DENEFFE A., *Der Traditionsbegriff,* cit. p. 72. Così impostato, il compito del critico s'inscrive in un orizzonte più vasto di coloro che si limitan a rilevare, nel documento tridentino, la presenza di tradizioni infallibili, la loro origine da Dio rivelante e la loro dignità pari a quella della Sacra Scrittura.

stenza di contenuti rivelati oralmente trasmessi accanto ad altri trasmessi per iscritto, ma fa solennemente, degli uni e degli altri, l'oggetto d'un medesimo affetto e d'una stessa riverenza: "pari pietatis affectu ac reverentia (Ecclesia catholica) suscipit et veneratur". Collegata a tale questione, dal silenzio del testo tridentino ne emerge un'altra, riguardante il "*partim/partim*".

Questa è la formula con cui, in un progetto datato 22 marzo 1546, i Padri conciliari distinguevan le due fonti della Rivelazione cristiana: l'una orale, l'altra scritta([30]). Il significato dell'avverbio e la sua stessa ripetizione indicavan che la trasmissione scritta, al pari di quella orale, era parzialmente e non esaurientemente fonte di verità. Donde la dottrina delle due fonti, l'una scritta e l'altra orale, in funzione – così par di capire – reciprocamente complementare. Sta esattamente qui, a mio avviso, la ragione della non felice scelta del "*partim*", essendo la Rivelazione definitivamente terminata con la morte dell'ultimo apostolo (san Giovanni) e, a distanza di tempo, passata (quasi certamente non tutta) nello scritto. La conseguenza da trarre è che se il "*partim*" poteva aver un significato per lo scritto, era non pertinente per la trasmissione orale. Una complementarità poteva infatti comprendersi limitatamente alla trasmissione orale nei confronti di quella scritta, ma non viceversa. Va pertanto apprezzato positivamente – anche se qualcuno lo ritiene insignificante – il passaggio del decreto tridentino, nella sua forma finale ed approvata, da "*partim*" ad "*et*": fonti della rivelazione son la Scrittura *e* la Tradizione.

In codesto "*et*" sta la giustificazione del "pari pietatis affectu ac reverentia" sul quale durante e dopo il Concilio qualcuno([31]) eccepì. Se infatti Scrittura e Tradizione contenevan ambe-

---

([30]) *Concilium Tridentinum,* cit., V, 31-32: "...hanc veritatem *partim* continetur in libris scriptis, *partim* sine scripto traditionibus". Il corsivo è mio.

([31]) P. es. il vescovo di Fano, qui già citato, che vi s'opponeva sia perché l'evangelo, a differenza delle tradizioni, non cambia e quindi merita una riverenza maggiore, sia perché le tradizioni son lacerate al loro interno da "maximum discrimen" (Ibid. V,34-39). Quello di Fano non era il solo oppositore del "pari pietatis affectu", come dimostra l'ampio dibattito conciliare. Né rimase senz'un seguito anche dopo, visto che l'opposizione ebbe ancora dei seguaci, tra i quali LENNERZ F., in "Gregorianum" 40 (1959) 38-53 e 624-635;

due la "puritas evangelii" ed ambedue la conservavano "in Ecclesia", un diversificato trattamento di riverente attenzione sarebbe stato un'imperdonabile discriminazione nei confronti o dell'una o dell'altra. La logica esigeva dunque l'aggettivo "pari" e non "simile o analogo". Ma, in ultim'analisi, nemmeno l'aggettivo "pari" poteva sottrarsi a qualche eccezione: restava problematico come conciliarlo con il primato del principio scritturistico che ai Padri del Tridentino proveniva non solo dalla patristica e dalla Scolastica, ma anche – se pur deformato – dalla Riforma, alla quale il Tridentino rispondeva direttamente. Benché anche la Bibbia fosse Tradizione, si pensò forse che bastasse un "pari" a non confonder i due piani, ambedue *parimente* rispettati ed onorati, ma non omologati.

2 – *Nel concilio Ecumenico Vaticano I* – Il passaggio dal Tridentino al Vaticano I non avviene d'incanto; ha l'estensione di circa tre secoli. Entro i quali il problema della Tradizione, chiarito e – lo si può ben dire - sostanzialmente risolto dal Tridentino, continua ad esser messo a fuoco da diverse angolature. E' un lodevole tentativo, con la speranza di definitive risposte all'eresia montante, o d'elaborazioni più probanti e pertinenti all'interno dell'ormai secolare dottrina che, partendo da Ireneo e Tertulliano, s'ingloba nella corrente agostiniana, si precisa nel rigore del Lerinense, viene assunta ed arricchita dal Tridentino che la consegna alla riflessione ed evoluzione successive; e sull'onda di esse arriva al Vaticano I.

2.1 - Non so se i *Loci theologici* di Melchior Cano possan considerarsi pre- o posttridentini; sembra proprio che corrispondano alle lezioni da lui tenute ad Alcalà nel 1544 e che, pertanto, abbian preceduto il decreto del Concililo di Trento([32]).

BEUMER J., in "Scholastik" 34 (1959) 349-258; RAMBALDI G., in "Anton." 35 (1960) 88-94. Di tono diverso sono SPINDELER A., *Pari pietatis affectu. Das Tridentinum über Heilige Schrift und apostolische Überlieferungen*, in "Theologie und Glaube" 51 (1961) 161-180; GEISELMANN R., *Schrift und Tradition*, Friburgo i. Br. 1962 e quasi tutt'i manualisti.

([32]) Che l'abbian preceduto non significa che l'abbian ignorato. Anche se almeno una buona parte dei *Loci* vide la luce prima del 1546, si sa per certo che Cano sottopose la sua opera ad un'attenta revisione alla luce del Tridenti-

Che tuttavia M. Cano debba considerarsi un teologo della Tradizione, è fuori discussione, com'è stato rilevato ed esemplarmente documentato([33]). Non fu il solo. Qualcuno inserisce pure nel novero l'irenico francescano G. Schatzgeyer († 1527), il quale, anche se effettivamente v'appartenesse – ma l'anno della sua morte l'esclude – resterebbe in sostanza il difensore del principio scritturistico, quale si rivela nel suo scritto principale([34]). Né diversa è la posizione di J. Driedo († 1535), della quale peraltro il Tridentino s'avvalse, soprattutto utilizzando *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus libri IV* del 1533([35]). Un suo discepolo, A. Pigghe (Pighi o Pighio, † 1542), non ancora tridentino, è però sufficientemente controversista per non rimproverar ai novatori il loro rifiuto della Tradizione, che per lui è superiore alla stessa Scrittura([36]). Nell'età che vide il rifiorire della Scolastica, s'impongono su altri Francesco da Vitoria († 1546)([37]), maestro di M. Cano che gli succederà sulla cattedra, ed il *doctor eximius* F. Suárez († 1596)([38]), ambedue esponenti della scuola

---

no, non appena ritornò da Trento alla sua sede. Si veda al riguardo POZO C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Bibliot. Theol. Hispana" Madrid 1959, p. 122. Cf anche LANG A., *Die loci theologici*, cit. p. 18.

([33]) Cf RANFT J., *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips,* Würzburg 1931, p. 25-26.

([34]) SCHATZGEYER G., *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum,* a c. di. U. Schmidt, V quaderno di "Corpus Catholicorum", Münster 1922. E' quasi una silloge di passi neotestamentari, dai quali la Tradizione emerge com'esigenze d'un magistero vivente per l'interpretazione della Bibbia.

([35]) Cf ISERLOH E., in JEDIN H. , *Storia della Chiesa,* vol. VI: "Riforma e Controriforma", Jaca Book Milano 1975, p. 236

([36]) Cf la sua *Hierarchiae Ecclesiasticae assertio*, Colonia 1538, I, c. 3-5. Si veda di JEDIN H, *Studien über die Schrifstellertätigkeit A. P.,* Münster 1931. Notizie in CATARZI D., *Pigghe,* in EC IX, 1462-1465.

([37]) Sul quale, fra i tanti, si veda GETINO G., *El M. Francisco de Vitoria*, Madrid 1930[2]; a c. del medesimo, *Relaciónes teológicas del M. F. de Vitoria*, Madrid 1936 e *Comentarios a la secunda secundae de Sto. Tomás,* Salamanca 1952.

([38]) Essendo un personaggio di spicco, è tra i più studiati. Si vedan i due tomi di DE SCORAILLE R., *Fr. Suárez,* Parigi 1912-1913; STEGMÜLLER F., *Zur Gnadenlehre des jungen S.,* Friburgo i. Br. 1933 e MUGICA P., *Bibliographia Suareciana,* Granada 1948.

salamantina che pose su uno stesso piano Rivelazione biblica e Tradizione. Più decisi in tal senso, ed anche più supportati dal Tridentino, appaiono Martín Pérez de Ayala([39]), Adam Tanner († 1632)([40]), Gabriele Vasquez († 1604), esaltato come il "secondo Agostino"([41]), l'inglese Thomas Stapleton († 1598), il deciso sostenitore della funzione guida spettante al Magistero ecclesiastico nel proporre tanto la Scrittura quanto la Tradizione([42]), ed infine il card. Roberto Bellarmino († 1621)([43]). Fu veramente un grande, anche se talvolta contestato. S'interessò a tutte le questioni dibattute nel suo tempo, e quindi anche al rapporto Scrittura-Tradizione. Semplice e limpido il suo concetto di quest'ultima, che distinse in *generale* e *speciale*: l'uno concernente lo scambio della "doctrina sive scripta, sive non scripta"; l'altro riguardante invece la sola dottrina "non scripta"([44]). Con lui, il discorso critico comincia a farsi più moderno, soprattutto in considerazione del fatto che non ogni dottrina tradizionale va sotto un comun denominatore. Quella *divina*, infatti, è la manifestazione, da parte di Dio, della verità salutare; quella *apostolica* è la verità salutare trasmessa dagli apostoli in ossequio al co-

---

([39]) Il quale nel 1551 non esitava a dichiarare che la Chiesa possiede, oltre alla Sacra Scrittura, anche un altro genere di dottrina, che "diuina Scriptura et Apostolici patres Traditionem appellant" (*De diuinis, Apostolicis atque Ecclesiasticis Traditionibus, deque auctoritate ac vi earum sacrosancta, assertiones ceu libri X,* Venezia 1551, prefazione).

([40]) E' ricordata la sua opera principale *Universa theologia scolastica,* 4 voll., Ingoldstadt 1626-1627; cf LURZ W., *A. Tanner und die Gnadestreitigkeiten,* Breslavia 1932.

([41]) Si veda SOMMERVOGEL Ch., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* VIII Bruxelles-Parigi 1900², p. 513-519.

([42]) STAPLETON T., *Principiorum fidei doctrinalium demonstractio methodica,* 1579, in "Opera" 1 Parigi 1620, p. 1-503; ID., *Antidota apostolica contra nostri temporis haereses,* Antwerp 1595; cf O'CORMELL M. R., *T. S. and the Counter-Reformation,* New Haven 1964. Anche su altri controversisti, p. es. N. Sander, R. Tapper, S. Hosio, sarebbe opportuno almen un breve accenno, se questa fosse la sede appropriata, cioè una storia della teologia.

([43]) "Opera omnia" in 12 voll. Parigi 1870-1876; SOMMERVOGEL Ch., *Bibliothèque,* cit., I, p. 1151-1254; BRODRICK J., *R. B., Saint and Scholar,* Londra 1961. Una diffusa nota bibliografica in CONGAR Y. M., *L'Eglise,* cit. p. 371-372.

([44]) BELLARMINO R., *Controversiae,* I, l. IV, c. 2, in "Opera omnia", cit., 195-196

mando di Cristo non di scriverla, ma di predicarla; quella *ecclesiastica* è non qualcosa di nuovo ("non sunt additiones"), ma una conferma orale esplicativa ("sed explicationes verbi scripti") di quanto lo scritto contiene in modo talvolta oscuro, generico e non particolareggiato([45]). Considerando sufficiente alla salvezza il contenuto della Scrittura, il Bellarmino riconosce che non tutto è in essa esplicitamente contenuto([46]); la qual cosa, mentre non autorizza il sospetto d'un conflitto fra Scrittura e Tradizione([47]), lascia all'intervento della Chiesa il compito di risolvere i casi dubbi o difficili([48]).

Pochi furon così pertinenti ed abili come il Bellarmino nel seguir ed applicar il decreto Tridentino sulla Tradizione. Fu il controversista per eccellenza, che, mai perdendo di vista gli errori protestanti, contrappose al loro "sola Scriptura" il principio scritturistico del tradizionale "*e*", in un senso non già complementare, ma esplicativo. In tal modo, il più del dopo Tridentino risultò già detto e per non poco tempo si registrò soltanto una piatta ripetizione. L'argomento non veniva ignorato, ma l'ispirazione era puramente agostiniana, magari nella sua espressione più rigida, quella di san Vincenzo da Lérins. Nella scuola a tener banco eran M. Cano e R. Bellarmino([49]).

([45]) Ibid. 196-197; 198-204; c. 10,219-221.

([46]) Ibid. c. 3, 197: "Nos asserimus, in Scripturis non contineri expresse totam doctrinam necessariam".

([47]) Ibid. c. 3,198.

([48]) Ibid. c. 10, 221. MICHEL A., *Tradition*, DThC XV/1, c. 1324, riporta ben cinque regole stabilite ed incentrate dal Bellarmino sulla Chiesa, per pervenir alla conoscenza certa delle verità contenute nella Tradizione e non nella Scrittura.

([49]) Lo dimostra chiaramente RANFT J., *Der Ursprung,* cit. p. 30-46 e gli fa eco, poco dopo (1946), MICHEL A., *Tradition*, cit. c. 1322: "Les théologiens de la fin de xvi siècle ne font que reprendre, avec des variantes sans grande importance, le thème si fortement proposé par Cano". Ed esemplifica con Francesco da Toledo († 1596); con il celebre domenicano Domenico Bañez († 1604), assertore d'un tomismo rigoroso ma poco propositivo; con i già incontrati Vasquez e Stapleton, per poi dichiarare che la ripresa fu opera del Bellarmino in Italia, dei fratelli A. e P. van Walemburch in Germania e del Bossuet in Francia (c. 1323). Quanto ai fratelli van Walemburch, è vero che dettero un forte impulso alla teologia della Tradizione, ma senza coglierne l'intima relazione con la Sacra Scrittura (cf BEUMER J., *La tradition,* cit. p. 171.

I tempi nuovi eran nell'aria, ma l'aria fu presto ammorbata dal giansenismo e dal gallicanesimo; raramente vi s'avvertiva una voce di sicuro rilievo sul tema della Tradizione. Qualcuno, come ad es. H. Tournely († 1729)([50]), pur essendo tra i più prolifici dottori della Sorbona, le dedicò appena un accenno, si direbbe "en passant"([51]). Altri – A. Mayr, Ch. R. Billuart, H. Kilber, C. Neller([52]), solo per ricordar i più importanti – ne parlarono, sì, ma esclusivamente in ordine ai silenzi della Scrittura e considerando la Tradizione non soltano come matrice, ma anche come custode ed interprete della Scrittura stessa([53]).

I tempi nuovi eran tali, perché caratterizzati da nuovi indirizzi di pensiero: nascevan le grandi scuole – Tubinga, il tomismo e la Scuola Romana, poco dopo gl'Istituti teologici della Francia. Nomi di grande prestigio s'alternan ad altri, perfino insignificanti. D'alcuni parlerò quando toccherò il concetto di *Tradizione vivente.* E' finalmente venuto il momento di dedicarmi al Vaticano I.

2.2 – Non si posson ignorar, in margine al Vaticano I, le correnti contrapposte dei gallicani e degli "ultramontanisti", dei cattolici liberali e di quelli chiusi a riccio spinoso contro ogni possibilità d'apertura alle aspirazioni moderne([54]). E tuttavia il problema della Tradizione non è direttamente coinvolto nell'urto delle fazioni in contrasto, nessuna delle quali ne misconosce il

---

([50]) Rinomato come il più grande teologo della sua epoca, avversò efficacemente dalla cattedra (Sorbona) e con gli scritti gli errori di Quesnel e del giansenismo, ma fu assertore del gallicanesimo, sottomettendo il giudizio del Papa a quello della Chiesa universale. Scrisse in ben 16 voll. le sue *Praelectiones theologicae* (Parigi 1725-1730). Cf ZOLLINI V., *Tournely,* in EC XII, c. 383-384.

([51]) BEUMER J., *La tradition,* cit. p. 171.

([52]) Ibid. p. 172-183.

([53]) NELLER G. C., *Principia Juris Publici Ecclesiastici Catholicorum ad statum Germaniae accomodata in usum tyronum,* Francoforte-Lipsia 1746, c. II, n. 1. Contro di lui, se pur differenziandosi l'uno dagli altri, presero posizione J. Gautier, G. Zallwein e J. A. von Riegger., determinando una fase d'oscuramento della coscienza dogmatica cattolica.

([54]) Ne parlano AUBERT R., *Vaticanum I,* Magonza 1965, p. 84-101; LILL R., *Die deutchen Theologieprofessoren im Urteil des Münchener Nuntius,* in "Reformata reformanda" II.Münster 1965, p. 483-507.

valore. Tant'è che il primo progetto di costituzione "contra errores praesertim ex rationalismo provenientes", in prim'istanza vivacemente criticato e perciò rimaneggiato da J. Kleugten, fu poi molto favorevolmente accolto da tutt'i Padri conciliari, i quali il 24 aprile 1871 l'approvaron solennemente in ognuna delle sue parti. Si trattava della costituzione dogmatica"Dei Filius" che non solo ergeva la coscienza cattolica ad antemurale contro il panteismo, il materialismo ed il moderno razionalismo, ma in forma limpida, sicura e completa esponeva pure la dottrina cattolica su Dio, sulla rivelazione, sulla Fede e sul rapporto Fede-ragione, facendo seguir i singoli capitoli di tali dichiarazioni dai "canones" a condanna dei correlativi errori([55]).

Non senza motivo ho ricordato l'urto tra cattolici liberali ed ultramontanisti. E' l'urto che rende più comprensibili le conclusioni del Vaticano I. Mentre si capisce bene – anche per la *fotocopia* che ne vien offerta dagli odierni cattolici d'avanguardia – in che cosa consistesse il liberalismo cattolico, più complicata appare l'individuazione dell'ultramontanismo. Certo è che il suo "Leit-Motiv" era una ristretta concezione della libertà in filosofia e teologia, in un quadro generale di riorganizzazione ecclesiale attorno ai valori tradizionali e vecchie abitudini. Per i suoi assertori, il pericolo veniva dalla superficiale apertura alle idee del momento, che specie in alcuni centri ed in varie nazioni e perfino nei seminari eran diventate insegnamento comune. Il beato Pio IX a tale pericolo, con profetica preveggenza, aveva opposto nel 1864 il suo ben noto *Syllabus errorum in Europa vigentium* in aggiunta all'enciclica *Quanta cura*([56]); le idee, però, eran so-

---

([55]) Il testo in MANSI D., *Sacrorum Conciliorum nova collectio,* 51. Parigi-Lipsia 1927, p. 429-436; parzialmente in DS 3000-3045. I commenti storico-teologici non si fecero attendere. Mentre la manualistica attingeva dalla "Dei Filius" i contenuti dei suoi trattati "de Deo rerum omnium creatore", "de divina revelatione" e "de Fide", scendevan in campo gli specialisti; per la storia, oltre al citato Aubert, si veda soprattutto il forse eccessivamente apologetico GRANDERATH T., *Geschichte des Vatikanisches Konzils,* 3 voll., Friburgo i. Br. 1903-1906; per la dottrina VACANT A., *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican,* 2 voll. Parigi 1895, nonché la pregevolissima opera a più voci *De doctrina Concilii Vaticani Primi,* Città del Vaticano 1969, p. 3-281.

([56]) Il testo in ASS 3 (1867/68) 163ss. e 168ss.; DS 2890-2980. Cf RINALDI C.G., *Il valore del Sillabo*, Roma 1888; BRIGUÉ L., *Syllabus*, in DThC XIV,

pravvissute e s'eran dilatate. La concezione democratica del potere, anche di quello ecclesiastico, aveva guadagnato gran parte della cultura accademica e dell'opinione pubblica; i preti stessi in non piccolo numero pensavan "liberale"; la Fede doveva esser soltanto un fatto privato e non si tollerava più che avesse risvolti sociali. Anche questa è, forse, una ragione per la quale i primi interventi dei Padri conciliari richiamavan il clero alla coerenza e alla santità della vita.

Che ci fosse una reazione di cattolici intransigenti non può far meraviglia. Se mai può far meraviglia com'essa si sviluppò ed affermò: nel segno, appunto, dell'intransigenza([57]): ma d'un'intransigenza per tanti motivi comprensibile ed inevitabile.

2.3 – In codesta cornice va collocata la presa di posizione del Vaticano I sulla Tradizione.

Nel corso della sua terza sessione, discutendo il progetto della "Dei Filius", il Concilio si soffermò sintomaticamente sul principio e fondamento della Fede cristiano-cattolica. Su quella Rivelazione, cioè, che tutta la cultura dell'epoca, largamente tributaria dell'illuminismo, del razionalismo e del panteismo, relegava fra le nebbie dell'indimostrabile se non anche dell'assurdo:

---

c. 28772923 (forse uno dei migliori, se non il migliore degli studi dedicati al documento pïano); MARTINA G., *Stato e Chiesa. Miscellanea in onore del P. Pirri,* Padova 1962, p. 419-524 (importante per la bibliografia ed i documenti, anche inediti); BERNAREGGI A., *Il Sillabo di Pio IX cinquant'anni dopo la sua pubblicazione,* in "La Scuola Cattolica" V/VII (1915) 11-39, 123-150 e 307-322; AUBERT R., *Les réactions suscitées par la publication du Syllabus*, in "Collect. Mechliniensia" XXXIV (1949)308-317 (il grande storico francese ha studiato l'argomento in molteplici pubblicazioni, che qui non posson esser recensite); ELRATH D. (Mc), *The "Quanta cura" and Syllabus of Pius IX. Some reactions in England,* Lovanio 1964; RÖLLI A., *Die Beurteilung des Liberalismus durch den Syllabus Pius' IX. and Bishop Ketteler,* Monaco 1953; SCHNEIDER B., *Der Syllabus und die deutschen Jesuiten, in* "Arch. Histor. Pontificiae"6 (1968) 371-392.

([57]) La bibliografia riguarda l'intera Europa ed il renderne conto è non facile. Rimando, a modo d'esempio, ai lavori del prof. R. Aubert, perché toccan pure quest'aspetto, ed inolttre a FÈVRE J., *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusq'au pontificat de Léon XIII,* Parigi 1897; PRELOT M., *Le libéralisme catholique*, Parigi 1969; SPADOLINI G., *L'intransigentismo cattolico dalla "Civiltà Cattolica" al "Sillabo",* in "Rivista storica italiana" 4 (1956) 309-332; ROVAN J., *Le catholicisme politique en Allemagne,* Parigi 1956.

secondo codesta cultura, infatti, nulla poteva porsi come conoscenza se non fosse passato attraverso le maglie discretive del discernimento razionale. A fronte di ciò, il secondo cap. della "Dei Filius", discusso ed approvato dai Padri conciliari, si soffermava sull'idea stessa della Rivelazione, dichiarandone il *fatto*, la *soprannaturalità,* la *necesssità,* le *fonti* ed infine l'affidamento all'istituzione ecclesiastica per la sua *custodia* ed *interpretazione*([58]). Dichiarava, così, che la Rivelazione non era un'utopia, ma un dato storicamente accertabile. Non l'esito d'un procedimento razionale né il punto d'arrivo del sentimento religioso, ma una realtà nettamente al di là e al di sopra della ragione e del sentimento, come il soprannaturale lo è del naturale. Non un prodotto contingente delle naturali capacità dello spirito, ma una "necessità assoluta" per il conseguimento dei "beni divini, che in tutto e per tutto trascendon l'intelligenza della mente umana". Non un insegnamento che affonda le sue radici nell'evolversi inarrestabile della cultura e della civiltà, ma un dono dall'alto che ha le sue fonti "nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte". Non una sapienza che ciascuno possa interpretar a proprio uso e consumo, ma un tesoro di dati divinamente rivelati e posti, come un sacro deposito, nelle mani della Chiesa, perché fedelmente li custodisca, fedelmente li interpreti, fedelmente li trasmetta.

Dall'insieme di tali dichiarazioni, scaturiva una conseguenza traslucida e ferma, tale da scongiurar in partenza l'accusa illuministica d'oscurantismo e d'irrazionalità e da riportar in primo piano la dignità ed i compiti conoscitivi della ragione umana. Ferma, dunque, restando la distinzione dell'ordine naturale da quello soprannaturale e ferme tutte le conseguenze che ne derivano, il Vaticano I non dubitò un solo istante sul dovere d'affermare la capacità conoscitiva della ragione umana anche e perfino nei confronti d'alcuni aspetti della realtà divina: "Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti

---

([58]) Si veda DS 3004-3007.

quoque generis humani condicione ab omnibus *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint" ([59]).

Pur affermando la capacità conoscitiva della ragione umana, il Vaticano I non ne ignora i limiti e riconosce il provvidenziale svelamento della verità "nascosta dai secoli in Dio" (Ef 3,9): quella "che occhio mai non vide, che mai orecchio udì, che mai entrò nel cuore dell'uomo" (1Cr 2,9) ([60]). Addita poi nella Sacra Scrittura e nella Tradizione orale le fonti dalle quali attingerne la conoscenza.

2.4 – La parte del Vaticano I dedicata alla Scrittura ed alla Tradizione è desunta, per confessione diretta dei Padri conciliari, dalla "Fede universale della Chiesa, dichiarata dal santo Sinodo Tridentino". Ciò significa che il Vaticano I non ha, sulla "subiecta materia", un insegnamento proprio, ma fa proprio quello del Concilio di Trento, riproponendolo. Ripropone, in effetti, come "sacri e canonici" i libri dell'A e del NT, "prout in eiusdem Concilii decreto recensentur et in veteri Vulgata latina editione habentur"; li ripropone in quanto approvati dall'autorità della Chiesa, privi d'errore e tali che, per essere stati scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, "Deum habent auctorem atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt".

Su identiche motivazioni si basa la riproposta della Tradizione orale, introdotta con le parole stesse del Tridentino: "...in libris scriptis et sine scripto traditionibus". La Tradizione, pertanto, vien accolta, così come la Scrittura, per le stesse ragioni e con le stesse parole del Concilio di Trento. In realtà, facendosi eco della dichiarazione tridentina, il Vaticano I accoglie le "tradizioni ricevute dagli apostoli dalla bocca stessa di Cristo", e quelle che, "a partire da questi medesimi apostoli, ispirati dallo Spirito Santo (alla lettera: "sotto dettatura dello Spirito Santo"),

---

([59]) DS 3005, che rimanda a san TOMMASO D'AQUINO, STh I, I, 1. Il corsivo è mio. Da ricordar il canone 1: "Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit", DS 3026.

([60]) San Paolo cita qui liberamente, e liberamente combina insieme, Is 64,3 e Ger 3,16. Alcuni critici, tuttavia, riconoscono in 1Cr 2,9 una citazione dell'apocrifa *Apocalisse d'Elia*.

quasi condotte per mano son giunte fin a noi" ([61]). Nessuna variante, dunque. Il tema della Tradizione è appena accennato; non sembra esser quello di fondo. Anche la discussione conciliare non s'era al riguardo eccessivamente dilungata, accennandovi solo per rilevare "le fonti della rivelazione, ossia la parola scritta e la parola trasmessa" ([62]).

Per il fatto che la formulazione tridentina passa nella "Dei Filius" senza modifiche ([63]), non vengon meno alcuni interrogativi sui quali a suo tempo richiamai l'attenzione: p. es., il silenzio sulla forza obbligante dell'intervento ecclesiastico. Il Vaticano I, tuttavia, la lascia intender un po' più chiaramente là dove dichiara: "Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet" e soprattutto là dove esplicitamente proclama che "in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae *habendus* sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia" ([64]). Resta, peraltro, il fatto che sulla Tradizione, nei canoni della "Dei Filius" riguardanti la Rivelazione, il Vaticano I mantiene inesplicabilmente un assoluto silenzio.

2.5 – La Tradizione ritorna invece in primo piano, sia pur in maniera non enfatica, nel cap. 3 "de fide", dove si legge: "Porro de fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio, tanquam divinitus revelata credenda proponuntur" ([65]). Non c'è dubbio che un'affermazione come questa è molto più importante di quella precedente. Qui infatti si dichiara che Scrittura e Tradi-

---

([61]) DS 3006; il testo tridentino ibid. 1501.

([62]) Collectio Lacensis, VII Friburgo i. Br. 1890, p. 138.

([63]) La "Dei Filius", però, a differenza del decreto tridentino che soltanto indirettamente, attraverso l'inciso "continua successione in Ecclesia catholica conservatas", aveva fatto allusione agli organi di trasmissione delle "tradizioni orali", è un po' più esplicita circa "la Fede della Chiesa universale", di cui dichiara l'esclusiva competenza nella definizione del canone dei Libri sacri e nelle questioni riguardanti "fidem et mores".

([64]) DS 3004 e 3007.

([65]) DS 3011.

zione stanno su un medesimo piano, tant'è che le verità trasmesse o dall'una o dall'altra godon d'una medesima "nota theologica": sono, cioè, "de fide divina et catholica", rivelate da Dio e dalla Chiesa come tali riconosciute e proposte.

Già da tali parole emerge quale decisiva importanza rivesta, in tutta la questione, la parola magisteriale della Chiesa: da tale parola dipende la nota "de fide divina et catholica". A questo punto, però, diventa proprio necessario ricollegar il presente discorso con quanto, nel primo capitolo da me detto interlocutorio, ho premesso circa il Magistero della Chiesa.

Nella citazione sopra riportata il Magistero vien distinto in *solenne* ed *ordinario/universale*. Son distinzioni acquisite: il presente saggio le ha esposte, discusse e chiarite. Non tutto quel che ci vien proposto come dottrina cattolica ha infatti la stessa fonte. Alla fonte scritta ed a quella orale, può esser aggiunto, come *fonte immediata,* anche l'intervento *magisteriale* della Chiesa, tenendo conto però che tale intervento si configura come strettamente collegato con la Scrittura e la Tradizione non per identificarsi con esse, com'è stato troppo affrettatamente dichiarato, ma quale organo autentico e divinamente istituito per la custodia, l'interpretazione e la trasmissione in ogni tempo ed in ogni luogo della divina Rivelazione.

A suo tempo, dunque, per aprir il terreno della successiva esplorazione nell'ambito della Tradizione, premisi che *solenne* è il magistero "in materia di fede e di costumi", emesso da un Concilio ecumenico o da un Papa "ex cathedra loquens". *Ordinario ed universale* è invece, sempre "in materia di fede e di costumi", il magistero emesso o dal Papa "*non* ex cathedra loquens" o da tutto l'episcopato in comunione col Papa. Pur essendo privo della solennità che caratterizza il primo, anche quell'ordinario partecipa dell'infallibilità "qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit" (66). Ne beneficiano tutte le verità salutari che furon da Cristo affidate alla Chiesa perché le preservasse da

---

(66) CON. VATIC. I, sess. IV, Const. Dogm. "Pater aeternus" 18 iul.1870, cap. IV DS 3074.

ogni errore e le trasmettesse agli uomini d'ogni tempo, d'ogni luogo, in ogni particolare circostanza da collegare con la salvezza eterna. L'infallibilità, in quanto è propria delle verità rivelate "de fide vel moribus", è pertanto estesa anche a ciò che mantiene con esse una relazione diretta o indiretta e che in genere i teologi specifican come segue:

a) conclusioni tratte da premesse – ambedue, la superiore e l'inferiore – sicuramente ed immediatamente da Dio rivelate; tali conclusioni vengon rese infallibili dalla loro relazione con le premesse suddette, diventando però "de fide divina et catholica" solo se la Chiesa le proponga come tali([67]):

b) conclusioni tratte da una premessa rivelata e da una "di ragione" o "naturale", a motivo dell'intima connessione che conclusioni del genere, attraverso la premessa rivelata, mantengon con la divina rivelazione;

c) fatti c. d. dogmatici, che posson esser tali *in senso lato* se non consta un'indiscutibile dipendenza dei fatti stessi dalla Rivelazione, pur restando essi inspiegabili in un'ottica diversa da quella rivelata; in *un senso più stretto* si dicon dogmatici quei fatti che, pur non appartenendo alla rivelazione, son con essa in piena consonanza dottrinale([68]);

d) verità naturali, connesse, anche se naturali, con quelle rivelate([69]).

2.6 – Ho detto poco sopra che, nel cap. 3 della "Dei Filius", la Tradizione ritornava in primo piano; e, come s'è visto, ci ritornava sulle ali del Magistero *ordinario ed universale*. Tuttavia, per discernere se e quando ci si trovi di fronte ad un atto

---

([67]) "De fide divina" son le verità immediatamente rivelate da Dio. S. TOMMASO, STh II/2, 2.2 così chiama la rivelazione "formalis explicita". "Formalis implicita" è invece quella dedotta da una premessa formalmente rivelata.

([68]) Cf INNOCENZO X, Const. "Cum occasione", 31 maggio 1653, DS 2001-2007.

([69]) CONC. VATIC. I, sess. III, 24 apr. 1870, DS 3018, 3042; DECR. S. OFFIC. "Lamentabili", 3 luglio 1907, DS 3405. Su tutto questo si veda, fra gli altri, DIEKAMP F., *Theologiae dogmaticae manuale secundum principia S. Thomae Aquinatis,* cit., vol. I, p. 76-78.

di tale Magistero, è necessario stabilire se l'atto stesso sia in continuità – sostanziale anche se evolutiva ed indiretta – tanto con il fatto della Rivelazione, quanto con la Fede divino-cattolica, definita dalla Chiesa e professata dall'inizio ad oggi. A tale collegamento conducon in realtà le quattro specificazioni di cui sopra e, grazie al detto collegamento, dell'infallibilità gode pure un atto magisteriale *ordinario ed universale.*

Il predetto cap. 3, preceduto come s'è visto dall'insegnamento del beato Pio IX([70]), ebbe poi il suo seguito nel successivo insegnamento papale e segnatamente in quello di Pio XII([71]), secondo il quale "il rilevante consenso di vescovi e di fedeli cattolici" a fondamento e testimonianza della "concorde fede di (tutto) il popolo cristiano", dà evidenza al "Magistero ordinario della Chiesa ...sicuro e privo d'ogni errore".

Si può dire pertanto che si ha un atto del Magistero *ordinario ed universale* non quando – almen a stretto rigore di termini – il solo Papa espone una qualche dottrina; o *indipendentemente da lui*, se non addirittura *contro di lui*, l'espone un solo vescovo, un solo gruppo di vescovi, una conferenza episcopale e perfino l'insieme di tutt'i vescovi. Si ha Magistero *ordinario ed universale* soltanto nel caso in cui Papa e vescovi, dispersi, sì, in tutt'il mondo, ma dottrinalmente e disciplinarmente comuni-

---

([70]) Ep. "Tuas libenter" all'arciv. di Monaco, 21 dic. 1863, DS2879: "...necessarium omnino (est) ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos,...dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium (adhiberi). Namque etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae *ordinario* totius Ecclesiae per orbem dispersae *magisterio* tamquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur".

([71]) Pio XII, Encicl. "Munificentissimus Deus", 1 nov. 1950, in AAS XLII/II/XVII (1950) 769. Quattr'anni prima, nella "Hortatio" a parroci e predicatori dell'Urbe per il periodo quaresimale, Pio XII aveva chiaramente richiamato il fatto e le condizioni del Magistero *ordinario ed universale*, AAS XXXVIII/II/XIII (1946) 186-187.

canti col Papa, espongon e trasmetton al popolo di Dio un medesimo ed univoco insegnamento come dottrina strettamente derivata dalla Rivelazione o ad essa a tal punto ispirata da non aver alcun significato indipendentemente da tale rapporto.

L'accento su tale rapporto porta in primo piano un elemento ulteriore, al quale è strettissimamente legato il concetto stesso, nonché il fatto della Tradizione: val a dire la *continuità* – sia pur diversamente rivestita – della dottrina esposta. Se questa nascesse ad una determinata svolta della storia ecclesiastica, potrebb'esser una risposta politica ai problemi dell'epoca stessa, ma non Magistero *ordinario ed universale.* Nessuna controindicazione alla reale presenza di esso si ha, però, nella novità anche assoluta del rivestimento formale, ferma restando ed inalterata la *continuità* dell'insegnamento dalla Rivelazione in poi. Ciò comporta, congiuntamente alla *continuità* dell'oggetto insegnato, l'*unanimità* del soggetto insegnante e soltanto allora il Magistero può qualificarsi *ordinario* ed *universale. Ordinario*, a significare l'ininterrotto insegnamento d'ogni "magister in Israel" (cf Gv 3,10), Papa cioè e vescovi, da posizioni giurisdizionali ovviamente diversificate e corrispondenti ai rispettivi ordini: il Papa come pastore universale, i vescovi "utpote veri pastores (qui) assignatos sibi greges singuli singulos Christi nomine pascunt ac regunt...non plane sui iuris, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi" ([72]). *Universale*, a significare la costante *unanimità* e *cattolicità* d'una dottrina e dei vescovi che, dispersi nel mondo ma sempre in comunione col Papa, dalla morte *dell'ultimo* apostolo fin al presente – ad ogni presente – la trasmetton sostanzialmente immutata.

3 – <u>*Nel Concilio Ecumenico Vaticano II*</u> – Il dibattito conciliare alimentò per diverso tempo, anche dopo l'affrettata chiusura del Vaticano I, il contrapporsi delle idee, e perfino alcune defezioni. Ci fu, soprattutto in Germania, anche qualche aposta-

---

([72]) Il testo citato è di PIO XII, Encicl. "Mystici corporis", 29 giugno 1943, AAS 35 (1943) 211-212, ma non senz'un significativo richiamo alla "Pastor aeternus" del Vaticano I, DS 3061.

sia. Poi l'interesse si smorzò e già nel 1900 di Tradizione o si parlava poco, o lo si faceva riesumando acquisizioni passate. Sarebbe, pertanto, imperdonabile se si passasse alla posizione sostenuta dal Vaticano II sul rapporto Scrittura-Tradizione, senz'aver prima accennato a qualcuno di quei teologi che, già prima e dopo il Vaticano I, rivelan una più o meno spiccata sensibilità per la Tradizione, non solo in sé considerata, ma anche come "locus theologicus" all'interno dell'ecclesiologia e dell'intero panorama teologico.

3.1 – La stagione romantica s'era conclusa soprattutto nel nome del grande J. Adam Möhler († 1838)([73]), senza peraltro impedire che all'influsso illuminista, hegeliano e schellinghiano s'aprisse in qualche misura la stessa Scuola di Tubinga nella persona del suo fondatore, J. Michael Sailer († 1832) e soprattutto del suo continuatore J. Sebastian Drey († 1853)([74]). Appartien a loro l'idea della *tradizione vivente*, dalla quale il cuore dell'uomo è dinamicamente condotto oltre il confine d'una rivelazione monotonamente statica, all'acquisizione dei vitali sviluppi, che lo Spirito di Cristo va incessantemente operando nella sua santa Chiesa.

([73]) Fu uno dei primi ad introdurre il concetto di "Tradizione vivente": MÖHLER J. A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten,* Magonza 1843[6], p. 373: "Die Tradition haben wir bisher beschrieben als das kirchliche Bewusstsein, als das *lebendige* Glaubenswort". Allo stesso modo aveva parlato della "Nothwendigkeit einer sichtbar *lebendigen* Auctorität" (Ibid. p. 372). La sua Tradizione, tuttavia, è strettamente connessa con la Scrittura ("die Schriftlehre mit der Kirchenlehre Eine und Dieselbe" ibid. p. 368-369), pur sopravanzandola ed interpretandola. Come "sentimento comune della Chiesa", la Tradizione è il senso comune della Fede (*T. soggettiva*) e l'insegnamento unanime di essa (*T. oggettiva*) (Ibid. p. 360-376). Il suo insegnamento trovò un continuatore in J. E. von Kuhn, che, nella sua introduzione alla dogmatica, affida la verità rivelata alla "Tradizione vivente" (*Katholische Dogmatik,* 1. Tubinga 1846, p.76-87). Dal Möhler un buono storico della Chiesa e della Teologia cattolica dovrebbe estender l'interesse anche a J. H. Newman, come fa BEUMER J., *La tradition*, cit. p. 198-200.

([74]) Cf GEISELMANN J. R., *Die Glaubenswissenschaft der kath. Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey*, in "Theologische Quartalschrift" 111 (1930) 4-117, spec. 64,81,91-107.

Di ben altro indirizzo fu la gloriosa Scuola Romana, la quale non gode presso la grande critica dell'attenzione, che peraltro meriterebbe. In tema di Tradizione spicca il nome di colui che il beato Pio IX considerava il "suo" teologo: Giovanni Perrone († 1876). Non è il maggior rappresentante dei "romani", non il minore: la parola chiara, concisa, sicura e la conoscenza delle fonti ne fecero un validissimo teologo([75]). Come tale, prese posizione contro il "sola scriptura" dei protestanti rivendicando alla Chiesa cattolica il diritto di trarre, sì, dalla Scrittura tutto quanto essa contiene a fondamento della Fede, ma lasciandone alla Tradizione il compito della prova([76]).

La Tradizione diventava in tal modo la chiave di volta per la soluzione del contenzioso teologico fra protestanti e cattolici, non solamente come complesso di verità di cui la sola Chiesa ha il deposito, ma come evangelo vissuto dalla Chiesa stessa attraverso i suoi figli. Altri batteron lo stesso terreno del Perrone, specialmente C. Schrader († 1875), il geniale teologo politicamente discutibile C. Passaglia († 1887) e J. Kleutgen († 1883). Ma nessuno raggiunse il livello di J.-B. Franzelin († 1886)([77]), anche se, specie in relazione al tema qui trattato, il Franzelin si limitò a perfezionare quant'aveva appreso dai suoi maestri Passaglia e Schrader. Ben noto è il suo saggio *De divina Traditione et Scriptura*([78]), che ne condensa il concetto nella seguente definizione: "La Tradizione è, nel suo più proprio significato teologico, la custodia del sacro deposito e la perenne predicazione ecclesiastica sotto la direzione dello Spirito Santo"([79]).

([75]) Cf TESTORE C., *Perrone G.*, in EC IX, 1197-1198.

([76]) PERRONE G., *Praelectiones theologicae*, II: tract. De locis theologicis, pars 2, sect. 2, c. 1, Parigi 1842[12], 1216.

([77]) LANZ A., *Franzelin G-B.*, in EC V,1700-1701. Ricchissima la sua produzione teologica, onorata da ripetute edizioni per quasi ognuna delle sue opere.

([78]) Roma 1870. E' stata recentemente tradotta in francese dal sac. Jean-Michel Gleize: *La Tradition,* ed. Courrier de Rome, s.d.

([79]) FRANZELIN J.-B., *De div. Traditione,* cit., tesi XXI, p. 241; ed. fr., p. 319, con rimando alla tesi 11, n. 174-192.

L. Billot e J. V. Bainvel([80]) apportaron qualche precisazione sul concetto di regola prossima e remota della Fede; qualche altra venne pure da M. J. Scheeben († 1888) per il quale la Tradizione, se per un verso doveva contrapporsi al "sola scriptura" protestante, per un altro non poteva che coordinarsi ed integrarsi organicamente con la Scrittura stessa, concependo egli la Tradizione come "trasmissione apostolica delle verità rivelate sia oralmente, sia per iscritto" con la conseguenza, d'un "duplice deposito: quello orale e quello scritto" ([81]).

Infine, all'insegna della *dualità* parla di tutto questo anche H. Schell († 1906), non solo sottolinenado la dualità della fonte scritta e di quella orale, ma anche della "Rivelazione come teoria e prassi". In questa, poi, riconosce il carattere *vivente* della Tradizione([82]).

3.2 – Tra i due concili Vaticani si registran non pochi studi analitici sull'idea ed il fatto della Tradizione, ma pochi progressi teologici. Dopo il Vaticano II, il fermento delle idee sembra addirittura arrestarsi e si procede sulla falsariga d'un concetto di Tradizione che, guarda caso, ha ben poco di tradizionale. Sarebbe stato logico aspettarsi qualcosa di più e di meglio se non avesse prevalso – ma proprio questo prevalse – la conduzione forzata del Vaticano II nelle secche della Chiesa *prae* e *post*, nel vicolo cieco dell'evento che poneva fine ad un tipo di Chiesa e dava inizio ad altro. La dimostrazione? I cinque grossi volumi della *Storia del Concilio ecumenico Vaticano II* sotto la guida di G. Alberigo.

Il Concilio parlò e non una sola volta di Tradizione. Ne parlò in due modi: l'uno, generico, per dar forza ad alcune sue

---

([80]) Autori rispettivamente di *De immutabilitate divinae traditionis,* Roma 1904; e *De sacra traditione contra novam haeresim evolutionismi*, Roma 1904, cui seguì *De magisterio vivo et traditione,* del 1905.

([81]) SCHEEBEN J. M., *Handbuch der kath. Dogmatik,* 1. Friburgo i. Br., 1948^2, § 15, n. 204; cf ibid. n. 200-298.

([82]) SCHELL H., *Kath. Dogmatik,* 1. Paderborn 1889, p. 2, 52, 176-178. Insisto, strada facendo, sul concetto di tradizione *vivente,* per il peso che tale aggettivo acquistò nel dopo Vaticano II.

dichiarazioni, appoggiandole sul piedistallo della Tradizione; l'altro, specifico, per illustrarne la natura ed il rapporto con la Sacra Scrittura. Prima d'una mia riflessione critica, è doveroso esemplificare con qualche citazione diretta sopra i due modi suddetti.

3.2/a - In LG la parola ricorre dodici volte([83]). Non sempre con significato univoco, diversi essendo i contesti nei quali essa fa la sua comparsa. Due in special modo richiaman il mio interesse, come esempi dell'accennato modo generico: LG 20/b e 21/b. Recita il primo: "Inter varia ministeria quae inde a primis temporibus in Ecclesia exercentur, *teste traditione,* praecipuum locum tenet munus illorum qui, in episcopatum constituti, per successionem ab initio decurrentem([84]), apostolici seminis traduces habent"([85]). Stupenda reminiscenza di Tertulliano, questo "posseder il tralcio del seme apostolico". Ma non meno stupendo il "decorrere della successione fin dalle origini", quasi a sgombrar subito il terreno, con le parole del fiero Africano, d'ogni cavillo e pseudo ragionamento: il vescovo è tale, validamente e lecitamente, solo se la sua nomina risale, di successione in successione, fin al punto di partenza.

Il secondo passo dice: "Ex traditione enim, quae praesertim liturgicis ritibus et Ecclesiae tum Orientis tum Occidentis usu declaratur, perspicuum est manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti conferri". Il testo collega sintomaticamente l'effetto della consacrazione episcopale e del conferimento del relativo carattere, con la *cheirothesìa* o imposizione delle mani, secondo la testimonianza non d'una qualunque tradizione, ma di quella risultante dalla sacra liturgia e dell'uso della Chiesa orientale ed occidentale.

Non senza sorpresa "Tradizione" ricorre frequentemente anche in GS, la costituzione pastorale che, in quanto tale, potrebbe sembrare la meno interessata; essa pure, invece, dà forza alla

---

([83]) Cf *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II,* 3. Constitutio dogmatica Lumen Gentium, a c. dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna, Vallecchi ed., Firenze 1968, p. 217.

([84]) TERTULLIANO, *De praescr. haereticorum,* 32 PL 2,52s.

([85]) Ibid., PL 2,53.

sue posizioni allacciandole alla Tradizione. Eccone alcuni esempi. GS 58/c dichiara: "Propriae traditioni inhaerens et insimul missionis suae universalis conscia, communionem cum diversis culturae formis (Ecclesia) inire valet, qua tum ipsa Ecclesia tum variae culturae ditescunt". Il tema di fondo riguarda l'autocoscienza ecclesiale d'una missione rivolta a tutt'i popoli e tutte le culture. Una missione, quindi, su scala universale, per annunciar loro la Rivelazione divina con lo stesso stile di Dio, che "parla secondo il tipo di cultura delle diverse epoche storiche" (GS 58/a). Di codeste culture la Chiesa s'è servita nei secoli "per diffonder e spiegar il messaggio cristiano" (GS 58/b). Da tale premessa, senza dar troppo peso al luogo comune del reciproco arricchimento – come potrebbe un qualunque dato culturale, anche il più nobile, arricchir il divino messaggio delle verità salutari? – discende il collegamento dell'attuale impegno ecclesiale con la Tradizione di sempre.

GS 92/d, poco prima perciò della fine del lungo documento conciliare, rivolge un pensiero "etiam ad omnes qui Deum agnoscunt et in traditionibus suis pretiosa elementa religiosa et humana conservant". E' chiaro che qui il termine non ha un preciso significato teologico e coinvolge insieme, in un medesimo contenitore tradizionale, dati religiosi e vagamente culturali come base per un proficuo "dialogo, che porti tutti ad accettare con fedeltà gl'impulsi dello Spirito (Santo) ed a condurli alacremente a compimento".

Un esempio ancora, tratto da DH 1/a: "Ad has animorum appetitiones diligenter attendens, sibique proponens declarare quantum sint veritati et iustitiae conformes, haec Vaticana Synodus sacram Ecclesiae traditionem doctrinamque scrutatur, ex quibus nova semper cum veteribus congruentia profert". Una lettura critica del testo metterebbe subito in evidenza un ideale umanistico alla Rousseau, "che vede con i suoi occhi e sente con il suo cuore, e non riconosce altra autorità fuori della propria ragione" (*Emile, IV*), cioè della facoltà ch'è ordine ed equilibrio di tutte le componenti umane e "conditio sine qua non" del ritorno dell'uomo a se stesso. Nel sostenere la conformità delle "animorum appetitiones" alla "veritas et iustitia", si ha l'impressione che si sia dimenticato quel dramma originario che scon-

volse il nativo equilibrio dell'uomo e che, pertanto, l'appello alla "sacra tradizione e alla dottrina", le quali ben conoscono quel dramma e ne traggon tutte le conseguenze, sia puramente formalistico e senz'effetto. Non vedo, infatti, quali sian le "cose nuove in armonia con le antiche": andando al fondo della questione, non armonia vi si scopre, ma stridente contrasto.

3.2/b – Il Vaticano II, però, s'interessa anche esplicitamente della Tradizione e ne indaga i rapporti con la Sacra Scrittura in DV 8, 10, 12, 21. Mi limito per il momento a riportarne l'articolato insegnamento, per sottoporlo successivamente ad una seria analisi.

DV 8/a: "Apostoli, *tradentes* quod et ipsi acceperunt, fideles *monent* ut teneant traditiones quas sive per sermonem sive per epistulam *didicerint* (2Ts 2,15)...Quod vero ab Apostolis *traditum est,* ea omnia complectitur quae ad Populi Dei vitam sancte ducendam fidemque augendam conferunt". Dunque, la Tradizione apostolica, ricevuta e trasmessa, contiene tutto quanto concorre all'integrità della Fede e santità della vita.

DV 8/b: "Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit([86]): crescit enim tam rerum quam verborum *traditorum* perceptio": evidente allusione al c. d. progresso estrinseco del dogma, o detto (*de fide divina* o *divino-apostolica*) o scritto (*de fide divino-ecclesiastica*).

DV 10/a: "Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesiae commissum": il testo continua non senza un po' di confusione fra la precedente affermazione, non dimostrata, e quella che Pio XII, citando san Cipriano, chiama "Ecclesia plebs Sacerdoti adunata et Pastori suo grex adhaerens" ([87]).

DV 10/c: "Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non

---

([86]) CONC. OECUM. VATICANUM I, Const. Dogm. "Dei Filius", c. 4, DS 3020.

([87]) PIO XII, Const. Ap. "Munificentissimus Deus", 1 nov. 1950, AAS XLII/II/XVII (1950) 756; S. CIPRIANO, *Ep.* 66,8 CSEL 3, 2, 732-733.

consistat, omniaque simul, singula suo modo *sub actione Spiritus Sancti*, ad animarum salutem efficaciter conferant". Il testo non sostiene che i tre soggetti in parola siano "unum et idem"; li dichiara però a tal punto interdipendenti, da non poter sussistere separatamente. La qual cosa è tutta da dimostrare, perché nulla *di per sé* vieta di pensar ad una Tradizione come valore a sé stante; ad una Scrittura che pur nascendo dalla Tradizione ha la sua costitutiva autonomia; ad un Magistero che, pur interessandosi dell'una e dell'altra, le signoreggia insieme e ne dipende.

DV 12/c: "Ad recte sacrorum textuum sensum eruendum,...respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita *vivae* totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei". Il testo detta una norma esegetica: non s'interpreta la Sacra Scrittura, se non tenendone ben presenti il contenuto e l'unità, alla luce di *tutta* la Tradizione e dell'analogicità della Fede. La sottolineatura dell'intera Tradizione lascia agevolmente capire che l'esegesi proposta o trova conferma nell'insegnamento tradizionale "inde ab initio", o è quanto meno sospetta.

DV 21/a: Il testo stabilisce un insostenibile "a pari" tra il Corpo del Signore e le Sacre Scritture. Non di ciò intendendo parlare, riferisco le parole riguardanti il presente argomento: "Divinas Scripturas...una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet". Il Franzelin, che ancora dettava legge nei seminari e nelle facoltà teologiche, aveva difeso la dottrina della duplice "regula fidei: *proxima* (il magistero ecclesiastico, fondato sulla Tradizione) et *remota* (la Sacra Scrittura)". Evidente l'azzeramento di tale dottrina.

3.3 – E' venuto il momento d'esporre sistematicamente l'insegnamento del Vaticano II sulla Tradizione. Qualcuno potrebbe rimproverarmi di non esser in grado, in quanto non biblista, di parlarne nell'ottica conciliare che abbina Tradizione e Scrittura. In parte è vero. Ma i confini fra esegesi e teologia son talmente avvicinati, che l'insistere su un'obbiezione del genere parrebbe alquanto pretestuoso.

DV 8 inizia lo sviluppo d'una dottrina conciliare sulla Tradizione, dichiarandone la necessità, la natura, il progresso, il valore dogmatico. La *necessità* scaturisce da quel "conservari debebat" che riguarda la "predicazione apostolica" e s'estende, mediante una "successione ininterrotta, fino alla consumazione dei

tempi". Il "debebat" trova così attuazione nella *Scrittura* che accoglie la predicazione apostolica senz'esaurirla, e nella Tradizione orale di essa, che sorpassa lo scritto, costituendone la fonte ed il coronamento. Pertanto, nel quadro di DV 8, né "la Scrittura s'identifica con la Rivelazione", né la tradizione fa tutt'uno con la Scrittura.

La *natura* della Tradizione consiste nel fatto che s'identifica([88]) con "ciò che fu trasmesso dagli apostoli e che comprende tutto quanto concorre ad una santa condotta del popolo di Dio, nonché all'incremento della Fede". Stando così le cose, si capisce a volo perché nei secoli passati, e soprattutto in margine alla Riforma protestante, si parlò di "parziale insufficienza della Sacra Scrittura". Ma si capisce pure che la Tradizione, non appena entrò – sia pur parzialmente – in un libro, divenne *anche* Scrittura. Una loro unificazione non rispetta la natura dell'una e dell'altra([89]).

Quanto al *progresso* della Tradizione, DV 8 è chiaro: non solo l'ammette, ma lo riconosce concretamente nel perfezionamento dell'espressione verbale, nell'approfondimento del tesoro trasmesso, nella riflessione e nello studio dei credenti, in una sempre più profonda intelligenza delle cose spirituali. Senz'alcun dubbio qui si parla di progresso estrinseco: non una nuova rivelazione, una nuova verità, un nuovo dogma, ma una conoscenza più piena, più adeguata, "sapienziale" e scientifica – storica, logica, filosofica e filologica – delle verità salutari, contenute nel sacro deposito. Il testo rimanda solamente al Vatica-

---

([88]) Dico "s'identifica", non "si rassomiglia" o "s'assimila" o qualcosa del genere. Ferma restando la dottrina del progresso estrinseco, la Tradizione è costituita dalla reale eredità apostolica, non da qualche nuova accessione che la modifichi sostanzialmente.

([89]) Quanto mai ambiguo, a tale riguardo, è BETTI U., *La trasmissione della divina Rivelazione,* in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione,* Elle Di Ci Torino-Leumann 1967³, p. 235: Se "la Tradizione, nel suo costituirsi, non eccede il tempo in cui furono scritti i libri sacri", vuol dire ch'essa non esiste più e che la Chiesa non ha una Tradizione qui ed ora. Ma DV 8/c dichiara che "i santi Padri attestano la vivificante presenza della Tradizione". Condivido, invece, la frase successiva: "Tutto ciò che è entrato in essi non è Tradizione, ma semplicemente Scrittura".

no I([90]), ma la linea seguita è quella agostiniana, specificata da san Vincenzo da Lérins([91]).

Quanto al valore dogmatico, il testo in esame è purtroppo reticente. Lega alla Tradizione l'esistenza del canone dei Libri Sacri, dichiara ch'essa "fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse Sacre Lettere" e che, grazie ad essa, sotto l'azione dello Spirito Santo, "la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e nel mondo", come se tutto questo bastasse a metter in evidenza l'efficacia dogmatica del ricorso alla Tradizione. Il testo, in realtà, nemmeno indirettamente allude a quell'argomento di Tradizione in cui, fin al Vaticano II, la metodologia teologica riconosceva un indiscutibile "locus theologicus" e ne traeva le sue conseguenze. Son certo, tuttavia, che non si volesse, con ciò, negar il valore dogmatico del ricorso alla Tradizione, dal momento che la Chiesa stessa, con esso, definisce come rivelata una verità non contenuta nella Sacra Scrittura. Ma, proprio per questo, rimane nel testo qualcosa d'inespresso, quasi a preparar il terreno per una fusione – non certamente una confusione – di Scrittura e Tradizione, alla quale vien affidato il compito di penetrar il mistero della salvezza racchiuso nella Rivelazione scritta, coglierne l'immutata attualità,

---

([90]) Vedi n. 86.

([91]) S. VINCENTIUS LERINENSIS, *Commonitorium primum,* c. 23 PL 50,668A. Sarebbe stato opportuno citare anche PIO IX, Bolla "Ineffabilis Deus" 8 dic. 1854, DS 2802: "Christi enim Ecclesia, sedula depositorum apud se dogmatum custos et vindex, nihil in his umquam permutat, nihil minuit, nihil addit, sed omni industria vetera fideliter sapienterque tractando si qua antiquitus informata sunt et Patrum fides sevit, ita limare, expolire studet, ut prisca illa caelestis doctrinae dogmata accipiant evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant plenitudinem, integritatem, proprietatem, ac in suo tantum genere crescant, ut in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia". Oltre al Vaticano I, si sarebbe potuto citare anche BENEDETTO XV, Encicl. "Ad beatissimi Apostolorum" 1 nov. 1914, AAS 4 (1914) 578: "...in his ea quoque regula plerumque valet: Non nova, sed noviter" ; il Lerinense aveva detto: *Commonit.*, cit., c. 22 PL 50,667: "Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas *nove,* non dicas *nova*". In ultim'analisi, è il principio già formulato nel 256 – e tante volte ripreso – da S. Stefano I, *De baptismo haereticorum,* c. 1 DS 110: "Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, *nihil innovetur nisi quod traditum est*" (il corsivo è mio).

scoprirne il sempre nuovo e sempre vivo significato. L'immancabile accenno all'azione dello Spirito Santo, chiaramente promessa dal Signore Gesù alla sua Chiesa, può tacitare qualche esigenza critica insoddisfatta, ma non chiarir una lacuna, che tale resta.

3.4 – Prima di procedere oltre ed integrare la conoscenza del magistero conciliare sulla sacra Tradizione, richiamo l'attenzione su DV 10 che, al primo capoverso, proclama l'*unicità* del "sacro deposito della parola di Dio" come contenuto della Tradizione e della Scrittura. Non è, quest'*unicità*, difforme né in contrasto con DV 9, che recita: "Sacra Traditio et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, *in unum quodammodo coalescunt* et in eundem finem tendunt". Al terzo capoverso, DV 10 allarga la portata di tale *unicità* integrandovi il Magistero ecclesiastico ed asseverando che Tradizione Scrittura e Magistero, "per una sapientissima disposizione di Dio, si connettono reciprocamente e s'associan in modo così stretto, che l'uno non sussiste senza gli altri e tutt'insieme, secondo il modo proprio di ciascuno, contribuiscon efficacemente, sotto l'azione esclusiva dello Spirito Santo, alla salvezza delle anime". In breve, l'*unicità* sembra il valore di fondo, ripetutamente affermato, sia pur non rispettando le specifiche peculiarità dei valori unificati; poi, improvvisamente e sempre grazie all'azione dello Spirito Santo([92]), ognuno dei valori riprende la propria autonomia e sussistenza. Non mi sembra uno specchio di chiarezza. Che Tradizione Scrittura e Magistero siano strettamente correlati, è fuori discussione: la Tradizione accoglie dalla bocca stessa di Cristo e degli apostoli, o anche dalla "insufflatio" dello Spi-

---

([92]) L'ho tradotta "azione esclusiva" per non riportar in italiano il genitivo "unius"che crea *qualche* confusione. Il testo ha senso se significa che "solo" lo Spirito Santo compie quella data azione d'assistenza alla Chiesa, e non che essa appartiene a "l'unico Spirito". Nella dottrina trinitaria, san Tommaso insegna ad "in divinis Personis nihil considerare nisi *essentiam* in qua communicant, et *relationes* in quibus distinguuntur" (STh I,42, 1 ad 4). Vale infatti il principio che, nella SS.ma Trinità, le persone hanno tutto in comune tranne le *relazioni* che le specificano.

rito Santo, le verità salutari, che poi travasa in gran parte nella Sacra Scrittura, senza cessare d'esser fonte orale e tramite della Rivelazione e facendo assurgere l'altra a fonte scritta della medesima. Con ambedue il Magistero mantiene uno stretto rapporto, sia come deposito della Rivelazione, sia come interprete e canale – oltretutto ufficiale – di essa. Essendo deposito interprete e canale della parola di Dio, incarna in special modo la Tradizione, ma non s'identifica con essa, stante la diversa natura e le diverse finalità. Su queste diversità, anzi, si fonda la distinzione del Franzelin sulla Scrittura come "regula remota" ed il Magistero come "regula proxima" della Fede.

3.5 – Non per capriccio DV 9 unifica Tradizione Scrittura e Magistero, ma perché, riconoscendone le singole peculiarità, le convoglia verso il loro punto d'incrocio: la trasmissione della verità rivelata in modo che la Chiesa "certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat". In tal incrocio avvien la fusione, in funzione completiva, quasi escludendo l'idea d'una reciproca insufficienza([93]). Per dar un supporto teologico all'*unicità* non si trova argomento migliore dell'ugualianza d'origine e di finalità: Tradizione e Scrittura hanno in Dio la stessa origine e nella trasmissione delle verità rivelate la stessa finalità. Ma non per questo "coalescunt in unum": tutto ha origine da Dio, ma non tutte le cose "coalescunt". Anzi, proprio l'uguaglianza d'origine è causa di differenziazione. Si pensi all'ispirazione biblica – e giacché ci siamo, aggiungo anche *inerranza biblica,* ultimamente strappata alla sua base dogmatica per la quale tutta la Scrittura e ciascuna delle sue affermazioni possedevan quell'inerranza che oggi si ricono-

---

([93]) E il già cit. BETTI U., p. 250 non esita a far dir al Concilio un'enormità come la seguente: "...la Tradizione e la Scrittura sono tutt'e due necessarie, e quindi né l'una né l'altra è sufficiente da sola". Se a tale insufficienza avesse accennato in relazione alla certezza dogmatica o di Fede, per la quale c'è bisogno dell'asserto magisteriale, la frase – pur monca – potrebbe apparir accettabile. Ma così come suona, nulla e nessuno può farla accettare. Se poi si pensa al parziale travaso della Tradizione nella Scrittura, si capisce perché non pochi – Padri e teologi – parlaron d'insufficienza, o d'insufficienza parziale della Scrittura; non della sua fonte, la Tradizione.

sce solo a quanto, nei Sacri Testi, riguarda la salvezza eterna –. Dicevo, dunque, che ispirazione ed assistenza hanno una medesima origine divina. Ma l'una è della Scrittura, l'altra della Tradizione. La *parola scritta*, inoltre, è quella stessa degli apostoli, i cui successori han lo stretto dovere di coscienza e d'ufficio di conservar intatta ed inalterata; la *parola detta*, al contrario, pur essendo anch'essa fonte e tramite della parola di Dio, gode d'una libertà espressiva che le garantisce il più volte accennato progresso estrinseco. A sua volta, però, costituisce il vasto orizzonte al cui interno esegesi biblica e Magistero – tanto solenne quanto ordinario – ritrovan la Rivelazione originaria e, alla luce di essa, la certezza dogmatica. Inoltre, dal momento che non tutta la Tradizione venne travasata nello scritto, questo si ritrova certamente pienamente e totalmente in essa, ma non questa in quello. Chi, pertanto, volesse metter in chiaro che senso abbia la "reductio ad unum" sopra indicata([94]), si troverebbe in seria difficoltà.

3.6 – C'è qualcosa d'ancor più delicato, che non può esser taciuto. Mi vien suggerito ancora da DV 9: subito dop'aver sostenuto che "la Sacra Scrittura è il discorso (*locutio*) di Dio consegnato allo scritto sotto ispirazione dello Spirito Santo", aggiunge: "Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit". Può darsi che, in questo caso, "autem" non abbia il valore avversativo che generalmente gli riconosce la latinità classica; se l'avesse, priverebbe dell'integrità della divina parola la "locutio" cristallizzata nello scritto. Può darsi, invece, che in questo caso "autem" significhi semplicemente "inoltre" e si voglia far capir in tal modo che alla "locutio" scritta non vien me-

---

([94]) Si ricordi soprattutto DV 9/a: "...in unum quodammodo coalescunt". Pure del Magistero ecclesiastico, cui è riconosciuto il "munus authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum" (DV 10/b), vien dichiarata la connessione unitaria con la Tradizione e la Scrittura (DV 10/c) nei termini che ho riferito: "inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat" (Ibid.). E' proprio un mistero – e forse di "primo grado" – capire come interprete e parola interpretata possan esser "unum et idem".

no la nota dell'integrità: *tutta la Rivelazione nella "locutio" consegnata allo scritto.*

Se non che, così stando le cose, non si vede perché Dio abbia disposto l'esistenza d'un inutile doppione. Si legge, infatti, nel testo in esame che l'integrità è una prerogativa della Tradizione: "integre transmittit". Si noti bene che questo medesimo testo non aggiunge un soggetto ad un altro in funzione reciprocamente completiva; non dice "oltre alla Scrittura *anche* la Tradizione trasmette integralmente la parola di Dio". Nessun "oltre", nessun "anche", ma solo e semplicemente "integre transmittit".

Dovremmo dedurne che l'integrità è prerogativa della sola Tradizione, la qual cosa verrebbe a confermare la vecchia tesi dell'insufficienza scritturistica, estranea però a questo testo, che immette la Rivelazione (la "locutio Dei") dentro il suo contenitore scritto, dando vita in tal modo a due contenitori contenutisticamente identici e differenziati solamente quanto al modo della trasmissione: scritto da una parte, orale dall'altra. E che proprio questo sia il pensiero del testo, discende anche dalle sue parole finali, prese dal Tridentino ed applicate al caso: "Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est" ([95]).

"Utraque", dunque, cioè "l'una e l'altra". Già il Tridentino, pur correggendo il "*partim/partim*" ([96]) del penultimo progetto e convertendolo in un "*et/et*", aveva chiaramente mantenuto la

---

([95]) CONC. OECUM. TRIDENT., Sess. IV, 8 apr. 1546, De libris sacris et de traditionibus recipiendis, DS 1501.

([96]) L'interpretazione del "*partim/partim*" non è sempre stata corretta. Il Tridentino non intendeva, come la discussione conciliare chiarì ed il testo approvato confermò, esasperare la parzialità sia dell'una, sia dell'altra fonte della Rivelazione; ancor meno intendeva contrapporre il modo orale a quello scritto e viceversa. Anche se "*partim/partim*" esprime "primo et per se" una distinzione sul piano della parzialità, l'intenzione cui obbediva, chiarita dalla sua conversione in "*et/et*", era quella della due fonti di cui il Rivelatore s'era servito. Che quella scritta non equiparasse quantitativamente quella orale risulta dalla persistenza di questa accanto a quella, dalla convinzione di gran parte dei Padri e dei teologi, fin al Vaticano II. Anzi perfino il Vaticano II, sia pure non senza spunti di contraddizione rispetto alla sottolineata "reductio ad

dualità delle fonti. Strano, in un contesto aperto all'*unicità*, questa *dualità* s'impone anche al Vaticano II.

3.7 – "Utraque", peraltro, viene spazzato via da DV 11. Qualche traccia era ancora rimasta, non ben esplicitata, in DV 10: p. es. là dove s'auspica che "in *tradita* fide tenenda, exercenda profitendaque singularis fiat Antistitum et fidelium conspiratio" ([97]): è qui da notare che "tradita" non necessariamente si riferisce alla sola Tradizione, stante il suo "coalescere" con la Sacra Scrittura. Di Sacra Tradizione, invece, si parla specificamente poco dopo, dichiarandone la così intima connessione con la Sacra Scrittura ed il Magistero, da formare tutt'e tre insieme un "unicum". E questo, ovviamente, per introdurre il § 11 che tutto concentra nella Sacra Scrittura. Esso parla di "cose divinamente rivelate", ma subito aggiunge: "contenute ed espresse nei libri della Sacra Scrittura". Specifica poi questi libri: quelli "dell'A e del NT, con tutte le loro parti". Ma allora Tradizione e Magistero che fine hanno fatto?

Un indiretto riferimento alla Tradizione potrebbe leggersi nelle parole che riconducono i libri suddetti all'"apostolica fides" dalla quale provengono come libri scritti da Dio "ed in quanto tali trasmessi alla stessa Chiesa". Il fugace accenno vien quindi sopraffatto dalla descrizione delle modalità con le quali Dio sceglie gli agiografi, s'avvale delle loro facoltà e capacità ([98]) ed opera in essi perché "scrivano, quali veri autori, le cose da Dio volute e solamente quelle" ([99]). Per riportare la Tradizione in primo piano, sarebbe bastata a questo punto una piccola aggiunta: "...le cose da Dio volute e solamente quelle, loro offerte dalla Tradizione apostolica e dalla predicazione della Chiesa". Sarebbe; ma sarebbe è, tutt'al più, un pio desiderio.

---

unum", è costretto dall'evidenza a prenderne atto ed a ricorrere ad "utraque": l'una e l'altra meritevoli d'eguale rispetto e venerazione.

([97]) Non ben esplicitata neanche nella documentazione addotta, che rimanda ad un testo di san Cipriano (*Ep.* 66,8 CSEL 3, 2,733), il quale riguarda non "il medesimo sentire di vescovi e fedeli sulla Fede trasmessa", ma il rapporto comunionale fra gli uni e gli altri.

([98]) Cf PIO XII, Encicl. "Divino afflante" 30 sett. 1943, AAS 35 (1943)314.

([99]) LEONE XIII, Encicl. "Providentissimus Deus" 18 nov. 1893, DS 3293.

Non è invece un pio desiderio quanto vien poi dichiarato circa l'*inerranza* dei Libri sacri. Ad essa la Tradizione avrebbe potuto dar una sicura conferma ed un contributo di certezza. Il silenzio, invece, è – forse volutamente – funzionale ad una gravissima innovazione, assolutamente insostenibile, contraddetta dalla Tradizione medesima e dalla dottrina corrente, ai limiti perciò non solo del *theologically correct*, ma della Fede stessa([100]).

Il testo è chiaro. Il principio da cui tutto dipende, pure: "Tutto ciò che gli agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo". *Tutto*. Dunque, non qualche frase, né qualche parola. Chiara, ma non logica, è anche la conseguenza che se ne deduce: perciò "i libri della Sacra Scrittura insegnan con certezza, fedelmente e senz'errore la verità che Dio, in ordine alla nostra salvezza – *nostrae salutis causa* – volle che fosse consegnata nelle Sacre Lettere". Non logica, perché passa dal *tutto* ad una sua *parte*, che individua nella verità salutare e soltanto a questa, non a tutto, riconosce la caratteristica dell'inerranza([101]).

A dir il vero, una certa logica c'è anche qui, perché la posizione sostenuta dal § 11 riecheggia quella ch'era stata anticipata dal § 7/a: "Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in aevum integra permanerent omnibusque generationibus transmitterentur". Il permanere delle cose rivelate "integre nel tempo" diventa in DV 11/b "fermamente fedelmente e senz'errore"; e le cose rivelate "per la salvezza di tutte le genti" vengon poi espresse passando da una finale ad una causale: "nostrae salutis causa". C'è dunque una corrispondenza fra i due paragrafi nel delimitare l'inerranza al

---

([100]) Quanto sto dicendo, lo so bene, è d'un'estrema gravità. E' reso più grave dal fatto che ne parlo da non specialista. Ma non posso non parlarne, proprio perché gli specialisti han battuto le mani, volutamente o no ignari dell'insegnamento tradizionale. Per rispetto di esso, non potevo tacere.

([101]) Sembra che l'inciso "nostrae salutis causa" sia stato suggerito dallo stesso Paolo VI e che ad esso il Concilio abbia fatto buon viso per delimitare l'inerranza alla verità dell'annuncio salvifico, e come conseguenza dell'ispirazione, quasi per dire che gli agiografi ed i loro scritti godon di *verità* più che d'*inerranza* là dove riportan le cose relative alla salvezza.

solo messaggio salvifico, ovvero alle verità della Rivelazione direttamente ordinate all'umana salvezza, e non p. es. ad una narrazione storica degli agiografi o ad una loro descrizione geografica. La qual cosa parrebbe anche ovvia, in considerazione del fatto che la Bibbia "christianos facit, non mathematicos" ([102]). Ma questo fine raggiunge grazie alla Rivelazione nel suo complesso, ch'è tutto ispirato, tutto ordinato alla salvezza e tutto perciò immune da errore. Ciò non significa che in ambito storico e scientifico la Bibbia non presenti dati oggettivamente erronei; significa piuttosto che l'autore sacro "non sempre *afferma in maniera categorica;...* Dio fa sua ed approva l'affermazione dell'agiografo, così com'è" ma solo in relazione all'"economia generale del libro" non per presentare "come certo ciò ch'è dubbio e viceversa...L'autore inoltre può ricorrere ad una finzione per proporre un...ammaestramento religioso o morale" ([103]), e nel caso che "qualcosa sembri contrario alla verità", sant'Agostino pensa che possa trattarsi o "d'un codice difettoso, o d'un interprete lontano dall'aver ben capito uno scritto, o dalla tua stessa incapacità di capirlo" ([104]).

Ho già detto che per san Tommaso l'inerranza biblica non è contraddetta da qualche "positio" che "per veras rationes falsa

---

([102]) Cf S. AGOSTINO, *De gen. ad lit.,* 2, 9, 20 PL 34,270: "...sed Spiritum Dei, qui per eos (agiographos) loquebatur, noluisse ista docere homines nulli saluti profutura". Per san Tommaso, l'agiografo scrive ciò che appare ai suoi sensi (STh I, 68,3; I, 70, 1 ad 3) e LEONE XIII, Encicl. "Providentissimus Deus", cit., DS 3288; ed in DS 3292: "Libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante conscripti sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa errorem excludat omnem", escludendo così che Dio possa esser l'autore d'un solo errore.

([103]) SPADAFORA F., *Ispirazione*, in "Dizionario Biblico", ed. Studium, Roma 1963³, p. 347-354 (sp. p. 352-354) con ottima se pur datata bibliografia.

([104]) S. AGOSTINO, *Ep.* 82, 1, 3 PL 33,277: "Ac si aliquid in eis offendero Litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam". Lo stesso ripete in *Cont. Faust. Manich.* XI, 5 PL 42,249: "...sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intellegis".

deprehenditur. Sed considerandum est quod Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa sola eis proposuit quae manifeste sensui apparent" ([105]). Sta di fatto, comunque, che più d'una volta la Chiesa docente s'è pronunciata a favore dell'inerranza biblica: p. es.,

a - quando Clemente VI chiese al *Mekhitar* degli armeni "si credidisti et credis, Novum et Vetus Testamentum in omnibus libris, quos Romanae Ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam *per omnia* continere" ([106]);

b - o quando Leone XIII dichiarò "nefas omnino...aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem" ([107]);

c - o quando il Vaticano I colpì d'anatema chi relegasse "inter fabulas vel mythos" le narrazioni miracolose contenute nella Scrittura sacra ([108]);

d - o, infine, quando Pio XII, di v. m., prese posizione contro chi riproponeva la sentenza più volte riprovata, secondo la quale "Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertinent" ([109]).

([105]) S. TOMMASO, STh I, 68, 3.

([106]) CLEMENTE VI, *Ep.* "Super quibusdam", 29 Sept. 1351, DS 1065.

([107]) LEONE XIII, Encicl. "Providentissimus", cit. DS 3291. La ragione è che la Scrittura non insegna "naturalium rerum constitutionem", ma ne parla secondo l'apparenza sensibile (Ibid. DS 3288), senza che viò ponga in dissidio il teologo e lo scienziato (Ibid. DS 3287).

([108]) CONC. OECUM. VAT. I, *Canones de Fide,* 4 DS 3034.

([109]) PIO XII, Encicl. "Humani generis", 12 Ag. 1950, AAS 42 (1950) 569, DS 3887. Riguardo alla dibattuta ed annosa questione dei presunti errori nella Bibbia, si veda lo straordinariamente lucido saggio di HARRISON B. W., *Does Vatican Council II allow for errors in Sacred Scripture?* , in "Divinitas" LII (2009) 279-304, che così sintetizza: "What, then, *is* this relevance of the Bible's salvific purpose in a discussion of its inerrancy? As we have already noted, the *relator* at Vatican II told the Fathers that the phrase «...for the sake of our salvation», inserted into the final draft of the sentence affirming the Bible's freedom from error, «does *not* imply *any material limitation* on the truth of Scripture, but indicates its *formal specification,* which must be kept in mind when deciding in what sense...all those things *affirmed* by the sacred writers are true, not only matters of faith and morals, and facts connected

Avevo anticipato, a p. 130, che solo più tardi avrei esposto per quale motivo mi dissociavo, in rapporto al cap. II e III della DV, dal pur ottimo J. Beumer. La mia critica alla DV, che Beumer accoglie e loda, lo dice apertamente. Non si può accoglier a cuor leggero la limitazione dell'inerranza biblica alla sola rivelazione di ciò che concerne il mondo di Dio e l'umana salvezza; essa è un rotondo no ad una dottrina che, se pur non definita, è costante nella storia della Chiesa, come perfino il "transmitterentur" di DV 7/a, in un contesto purtroppo riduttivo, lascerebbe di per sé intendere.

Purtroppo, s'è fatto l'orecchio del mercante. L'idea dell'inerranza biblica, almeno nella realtà fattuale se non proprio teologicamente e teoreticamente, è stata ristretta: dalla Sacra Scrittura, ad alcune sue parti, riguardanti direttamente o no il messaggio salvifico. L'aggettivo *conciliare*, con il quale esordiva questo sesto capitolo, già in partenza se pur solo implicitamente, segnalava il procedimento riduttivo al quale la dottrina dell'inerranza era stata sottoposta in sede conciliare. Anche se lo scopo per il quale avevo collocato di proposito l'aggettivo *conciliare* "in capite libri" (cf Sal 40/39, 8; Ebr, 10,7) era assolutamente un altro, non ignoravo che avrei dovuto far i conti con il significato riduttivo, travasato dai documenti del Concilio nel magma indefinibile del postconcilio, al cui interno per ben cinquant'anni, ininterrottamente indisturbatamente e quel ch'è peggio "legittimamente", va dettando legge.

Il *conciliare* all'inizio di questo capitolo aveva un significato più alto e più nobile: qualificava l'insegnamento che il più solenne Magistero della Chiesa, quello d'alcuni suoi Concili, aveva autorevolmente e nella sostanza irreformabilmente pronunciato a proposito della *Traditio apostolica*. Due, storicamente parlando, son i Concili che in questo e per questo si distinsero: il Tridentino ed il Vaticano I. Ciò ch'essi al riguardo dichiararono configura una dottrina *conciliare* sulla Tradizione ed un concetto *conciliare* di essa. Per ambedue, con sfumature proprie che recipro-

---

with the history of salvation»". Un tentativo, certamente lodevole, di riportare anche il Vaticano II nell'orbita della Tradizione di sempre.

camente li caratterizzan e distinguono, si ha una Tradizione la quale, identificandosi nell'evento Cristo, ha:

a - il suo *inizio* dalla predicazione del Signore e dei suoi apostoli, nonché dall'ispirazione carismatica dello Spirito Santo;

b - il suo *modulo espressivo* nella comunicazione orale;

c - il suo *rapporto* con la Sacra Scrittura nella comune dipendenza dalla Rivelazione. Rapporto. Dunque, non sostituzione, non identificazione, ma correlazione. Una correlazione che, respingendo superiorità ed inferiorità, conferma la comune scaturigine primigenia ed il possesso differenziato della Rivelazione. Pertanto, un'integrazione unitaria di Scrittura e Tradizione verrebbe contraddetta da alcune formule sintomatiche: "Sacrae Litterae ostendunt *et* catholicae Ecclesiae traditio semper docuit" ([110]); "Scripturae testimonio, apostolica traditione *et* Patrum unanimi consensu" ([111]); "Sanctarum Scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus, *atque* aliorum Conciliorum et Patrum consensui adhaerendo" ([112]). Tridentino e Vaticano I completan poi il loro concetto di Tradizione;

d - precisandone il *contenuto* nel sacro deposito delle verità "tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatae et continua successione in Ecclesia catholica conservatae" ([113]);

e - e la *giustificazione* nel fatto che "Dominus noster Jesus Christus Dei Filius *proprio ore* primum (evangelium) promulgavit, deinde per suos apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit", non senza far capire che "hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus" ([114]).

E' vero che tutto questo fa del Tridentino il referente ovvio dell'aggettivo *conciliare;* ma sarebbe sbagliato il negarne la continuità nel Vaticano I. In realtà, richiamandosi al decreto tri-

---

([110]) CONC. OECUM. TRIDENT., Sess. XXIII, 15 luglio 1563, de sacr. Ordinis, c. 1 et can. 1, DS 1754.

([111]) Ibid., c. 3 DS 1766,

([112]) Ibid., Sess. VII, 3 marzo 1547, de sacramentis proemium, DS 1600.

([113]) Ibid., cit., DS 1501.

([114]) Ibid., cit., DS 1501.

dentino e ponendo l'accento sul canone dell'A e del NT, i cui libri perciò "pro sacris et canonicis suscipiendi sunt", il Vaticano I stabilisce un più netto rapporto fra Tradizione e Chiesa o Magistero ecclesiastico, che il Tridentino aveva appena lasciato intuire nell'espressione "perpetua successione". In tal modo il concetto di Tradizione si perfeziona come canale peculiare, attraverso il quale Dio fa pervenir all'umanità la sua Rivelazione. In pari tempo, l'aggettivo *conciliare*, con riferimento al Tridentino ed al Vaticano I, arricchisce ancor il detto concetto, mettendo in evidenza, attraverso l'esclusiva competenza della Chiesa nel giudicare quant'attiene all'eterna salvezza, la funzione *attiva* e quella *passiva* della Tradizione. Ciò significa che non c'è Tradizione se non come un fatto di Chiesa: *in senso passivo*, perché la Tradizione è il complesso delle verità che la Chiesa ha ricevuto e continuamente riceve; *in senso attivo*, perché la Tradizione è la trasmissione ufficiale e competente delle verità ricevute.

Si può dire, perciò, che la Tradizione è la Chiesa e che la Chiesa vive di essa e per essa. Se non avesse questo vitale e fondante rapporto, la Chiesa sarebbe tutt'al più e nel migliore dei casi una società di mutua assistenza, ma potrebb'esser pure, come di fatto alcuni preti la voglion e la fanno, un circolo di mendicità e di vecchiaia, una polisportiva per le irrequietezze giovanili, un club d'aristocratici o d'anziani intellettuali, una sorta di *no global* sfasciatutto.

Siccome le dette esemplificazioni non escon dalla mia fantasia, ma fan parte della variegata fenomenologia postconciliare, sembra non del tutto infondato il trovarne la ragione nel riferimento dell'aggettivo *conciliare* al Vaticano II. Per non divagar e rimaner al quadro disegnato dall'aggettivo *conciliare* in rapporto alla Tradizione del Vaticano II, non credo che si tratterebbe d'esagerazione se usassi l'espressione *rivoluzione copernicana*. Nessuno la presentò mai così. Molte, anzi, delle parole usate, vorrebbero suggerir esattamente il contrario: son moderate, studiate, soppesate. Sta di fatto, però, che la Tradizione del Vaticano II è *altro*, se non proprio *tutt'altro*, rispetto al Tridentino, al Vaticano I, alla più che bimillenaria storia ecclesiale. Il rapporto Scrittura-Tradizione assorbe la *dualità* nell'*unicità*. L'una e l'altra "coalescunt" e nel composito unitario s'affaccia perfino il Magi-

stero. La teoria delle due fonti – i "libri scripti" e le "sine scripto traditiones" – superata ed annullata. La distinzione fra "regola prossima e regola remota della Fede" negata. La questione del progresso c.d. dogmatico, e per questo inclusivo pure della Tradizione, risolta con l'apertura ad ogn'influsso culturale, anche al più contraddittorio, nell'ingenua prospettiva del reciproco arricchimento.

In una progressiva deformazione del contenuto che Tridentino e Vaticano I avevan racchiuso nell'aggettivo *conciliare,* si specializzò il c.d. postconcilio. Lo si studierà nel prossimo capitolo.

Cap. VII

TRADIZIONE E POSTCONCILIO

Son consapevole che l'esposizione dell'insegnamento conciliare sulla Tradizione è stato troppo veloce, sintetico, forse anche parziale. Non era facile metter a confronto in poche pagine tre Concili come il Tridentino ed i due Vaticani, su un argomento di tale e tanta portata ecclesiale. Il limite rientrava nella prospettiva del VI capitolo già mentre l'iniziavo.

Limite non è inganno, non manomissione, non contraffazione. Ciò che i detti Concili formularon ed in modo autentico insegnarono sul concetto e la realtà della Tradizione è stato riferito in misura certamente ristretta, ma fedele. Che il Tridentino abbia superato la distinzione del "*partim/partim*" e si sia concentrato sull'esistenza tanto d'una "fonte" scritta, quanto d'una "fonte" orale, ambedue consegnate alla Chiesa di sempre da una "successione ininterrotta", è assolutamente incontestabile.

Tale è pure la ripresa di codesta dottrina da parte del Vaticano I, che la innerva nella proposta magisteriale della Chiesa docente.

Né, infine, si potrà contestare che la "reductio ad unum" operata dal Vaticano II non solo toglie di mezzo, almeno di fatto e nonostante le non poche contorte dichiarazioni in contrario, la distinzione fra Rivelazione scritta e Rivelazione orale, ma tende a confonder in questa anche il Magistero della Chiesa, per la semplice ragione ch'esso è, relativamente alla Tradizione *attiva* e *passiva,* l'*autorità* che propone e l'insieme delle *verità proposte*.

Non è mia intenzione di tratteggiare, neanche per sommi capi, una vera storia del postconcilio; finirei alle calende greche. Dovrei analizzare, uno ad uno ed ognuno nel proprio contesto, i singoli teologi che v'operarono; per intendersi, quelli della c. d. *nouvelle théologie* che Pio XII aveva messo a tacere e che Giovanni XXIII volle invece ai vertici delle commissioni conciliari,

praticamente consegnando loro il Concilio e permettendo che vi facessero il buono e il cattivo tempo. E continuaron a farlo, purtroppo, anche a Concilio ultimato. Mi soffermerò soltanto su qualcuno degl'indirizzi postconciliari, con riferimento almeno implicito al problema della Tradizione.

Perché si comprenda meglio l'atmosfera nella quale vegetava e vigoreggiava il complesso dei suddetti indirizzi, ricorderò che il Vaticano II era stato appena chiuso e qualcuno già parlava di Concilio superato. Altri chiedevan l'immediata indizione d'un Vaticano III nella speranza di portar alle conseguenze estreme la *declericalizzazione* della Chiesa, all'insegna del "popolo di Dio" e del rifiuto tanto della "christianitas" quanto della "societas perfecta". Il Concilio, secondo i protagonisti della "nouvelle vague théologique" ormai al di là della stessa "nouvelle théologie", doveva considerarsi un punto d'*arrivo* (senza ritorno) e di *partenza*: una Chiesa era finita, un'altra era appena appena nata. Era finita la Chiesa arroccata sul giuridicismo centralizzato di Roma, era nata la Chiesa profetica dello Spirito; insomma, la struttura clericale della Chiesa era ormai morta e sotterrata, sostituita da una Chiesa laicale, dialogica, ecumenica, immersa nel mondo dal quale partiva, non al quale benignamente si volgeva. Libri ed articoli si rincorrevan a vicenda nella difesa della novità; i titoli fan sorridere, ma son indicativi: *Fine della Chiesa costantiniana, Una Chiesa nuova, Una nuova immagine della Chiesa, Una nuova autocoscienza ecclesiale, Il nuovo volto della Chiesa, Una Chiesa per oggi, La Chiesa di domani*. Più di venti secoli di storia s'eran volatilizzati; un evento epocale, imprimendo la sua spinta in avanti alla novità raggiunta, li aveva neutralizzati. Sui venti Concili ecumenici precedenti il Vaticano II aveva passato un fatale colpo di spugna. E tutto questo fu detto **Tradizione vivente**.

1 - <u>*Devianze postconciliari*</u> - E' possibile che il quadro sopra descritto in termini decisamente non rosei lasci qualcuno non solo con l'amaro in bocca, ma anche col tormento d'un ritornante interrogativo: e se le cose non stessero esattamente così? L'amaro in bocca è effetto della grave situazione determinatasi in misura ogni giorno crescente nell'era postconciliare; il tarlo roditore del suddetto interrogativo nasce invece dal sapersi metter in crisi con la domanda sulla verità delle cose e sulle loro cause

sufficienti. Dunque, è proprio vero che, col Vaticano II, si volle – o per lo meno qualcuno volle – far punto e da capo?

Un'adeguata risposta a siffatta domanda esigerebbe accurate ricerche nei vari archivi specialistici, analisi attente, elaborati scientificamene ineccepibili. In realtà, ciò è stato già fatto[1] almen in parte. E fatto in modo egregio. M'atterrò quindi ad alcune delle conclusioni raggiunte.

1.1 - Nessuno pensi d'accedere non dico ai documenti del Vaticano II, ma allo spirito che li anima e che sta alla radice delle devianze annunciate, senza passar attraverso Karl Rahner. Del Concilio questo noto e celebrato personaggio fu non dico il nume tutelare, ma il faro cultural teologico; come tale, ispirò in misura massiccia gli elaborati di quasi tutte le commissioni e sottocommissioni conciliari. La sua azione fu sinistramente geniale: ribaltò san Tommaso con san Tommaso. Non ignorava, infatti, l'Angelico, ma ne dava un'interpretazione in linea con il suo principio di fondo: "lo spirito" anima e spinta propulsiva di tutta la realtà mondana ("der Geist in Welt") che, come tale, conduce l'ermeneutica rahneriana di san Tommaso ad una "svolta antropologica", riducendo la stessa metafisica a pura e semplice antropologia[2]. Cioè, praticamente, annullandola.

---

[1] E' superfluo rimandare ad AMERIO R., *Iota unum. Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel sec. XX,* Riccardi, Napoli 1985. Recentemente, quasi in contemporanea, son apparse due nuove edizioni, l'una per i tipi di "Fede & Cultura", Verona 2009 e l'altra edita da Lindau, Torino 2009. Non meno noto è il volume di SIRI G., *Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo,* Fratern. della SS.ma Vergine Maria, Roma 1980. A queste opere son certamente da aggiunger i due volumi di MARCHETTO A., *Chiesa e Papato nella storia e nel diritto. 25 anni di studi critici,* L.E.V. Città del Vaticano 2002 e *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia,* L.E.V. Città del Vaticano 2005. Ed io pure ho l'impressione d'aver fatto qualcosa in margine al Vaticano II.

[2] Tale svolta ebbe una solenne stroncatura, che qualcuno giudicò eccessiva ma non certamente infondata, da FABRO C., *La svolta antropologica di Karl Rahner,* Rusconi, Milano 1974; ID., *L'avventura della teologia progressista,* Rusconi, Milano 1974; due anni prima aveva già scritto *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento* in "Giornale critico della filosofia italiana" 4 (1972) 469-516. Quello che parve un discorso eccessivamente severo altro non era che una consequenziaria analisi della pseudoteologia rahneriana, colpevole d'aver acriticamente aperto le porte della teologia moderna al principio dell'immanenza.

Ora, se il principio d'immanenza è l'unica forza del divenire storico, e quindi l'unico orizzonte sul quale s'inscrive ogni passo in avanti della scienza e della coscienza umana, non c'è più posto, non può più essercene, per la Tradizione, qualunque sia il suo ambito. Rahner fu molto sensibile al problema dell'evoluzione del dogma e ne scrisse più volte. In una di queste s'espresse significativamente così: "La storia dell'evoluzione del dogma è essa stessa (si noti questo "essa stessa": non solo esclude la Rivelazione divina, ma si sostituisce ad essa come una rivelazione in perenne divenire) *svelamento* progressivo del suo mistero. Nella Chiesa la realtà viva della coscienza della fede *ritorna su se stessa progressivamente,* a poco a poco, non in una *riflessione previa*" ([3]). Se le parole hanno un senso, le ultime escludon perentoriamente perfino l'idea d'una tradizione. Rahner, tuttavia, crede di poter metter d'accordo non dico una qualunque tradizione, ma il possesso della verità salvifica da parte della Chiesa ed i suoi cangianti contenuti. Parla anch'egli di conoscenza evolutiva, ferma restando la verità che non s'evolve se non nella conoscenza progressivamente acquisita ([4]). E, ciò dicendo, si fa eco della dottrina classica sul progresso estrinseco del dogma e della Fede. Se non che poco dopo aggiunge: "Le proposizioni che (noi), poggiati sul Verbo divino, divenuto esso stesso «carne» in parole umane, enunciamo su di esse, non *possono esprimerle in maniera totale ed adeguata in una sola volta*" ([5]). Ciò comporta, di conseguenza, che la verità salvifica non può esser pronunciata una volta per sempre, ma è sottoposta a sempre nuove e più adeguate formulazioni. Non a caso poco dopo si legge che "il mezzo d'appropriazione della rivelazione" è sempre ed "in ciascun caso condizionato storicamente" e diretto "a trasformare le proposizioni di fede udite originariamente in proposizioni che ri-

---

([3]) RAHNER K., *Sul problema dell'evoluzione del dogma,* in "Saggi teologici", edizioni paoline, Roma 1965, p. 265. I corsivi son miei. Lo scritto citato va da p. 261 a p. 325. Ne segue subito un altro: *Riflessioni sull'evoluzione dei dogmi,* ibid. p. 327-389.

([4]) RAHNER K., *Sul problema,* cit., ibid. p. 268.

([5]) Ibid. p. 269. Il testo è quanto mai involuto e mi dispiace di non disporre di quello originale, che forse potrebb'esser un po' più chiaro.

feriscano quanto si è udito alla situazione storica e spirituale dell'uomo che le ascolta". In caso contrario – e contrario può esser solamente quello della Tradizione ecclesiastica – "la proclamazione della fede sarebbe solo ripetizione monotona delle frasi della Scrittura e forse anche di una limitata tradizione, sempre materialmente le stesse" (6).

S'insinua qui l'idea d'una progressione *viva* della conoscenza che, in concreto, l'uomo può aver della Fede. Rahner chiarisce il suo pensiero ricorrendo all'esempio dell'amore. "L'amore progressivo vive dell'amore originario, conscio sin da principio di se stesso e di ciò che da sé è diventato mediante l'esperienza riflessa". Qualcosa d'analogo si verificherebbe anche per il possesso della verità salutare. C'è un rapporto tra il "possesso originario, conosciuto non in modo riflesso né espresso in proposizioni, e la conoscenza riflessa della conoscenza originaria, articolata ed espressa in proposizioni...La conoscenza riflessa affonda sempre le sue radici in una conoscenza anteriore", mentre "la conoscenza originaria vive nell'attuazione di sé costituita dalla conoscenza riflessa, per la quale essa stessa si è arricchita. La conoscenza riflessa s'inaridirebbe in se stessa, se non vivesse della conoscenza fondamentale più semplice, o la comprendesse totalmente. La semplice conoscenza fondamentale s'offuscherebbe se si rifiutasse, perché più ricca e più piena, di passare alla conoscenza riflessa" (7). C'è, dunque, una verità originaria, non tematica, non ancora ridotta in pensieri e proposizioni e molto più ricca di tutta la sua futura e sempre nuova conoscenza riflessa. Questa a sua volta arricchisce in qualche modo quella originaria, che ne riceve una forma tematica. Sta qui, in questa progressiva dialettica di conoscenza e d'esposizione più propria e più piena, la *vita* della rivelazione e della sua verità. A tale *vita* sono stati non pochi ad appellarsi per superare la statica ed ormai "fossilizzata" Tradizione ecclesiastica e da questa passar alla *tradizione vivente.*

1.2 - Quanto ho sopra esposto potrebbe far pensare che K. Rahner abbia, per così dire, solo sfiorato il problema della Tra-

---

(6) Ibid. p. 275.

(7) Ibid. p. 304. Ho lievemente cambiato un periodo, per renderlo un po' più chiaro, vista l'assoluta non chiarezza che lo distingue.

dizione, o l'abbia appena intravisto da lontano, senza farglisi direttamente incontro per affrontarlo. Non è così. Tra le trattazioni dirette figura la conferenza da lui tenuta il 10 febbraio 1963 alla *Katholische Akademie - Bayern* e poi pubblicata per ben due volte ed in tempi ravvicinati([8]). La conferenza presenta il solito procedimento rahneriano: *dire* e subito dopo o *negare* il già detto, o *attenuarlo*, o *introdurvi* il tarlo del dubbio. In effetti, riconosce che "tradizione significa trasmissione", ma subito aggiunge che "questo concetto ha preso un senso ristretto e non è detto che sia del tutto fuori discussione" ([9]). Rhaner lo discute sulla base dell'*evento-Cristo* o del Cristianesimo come avvenimento, riconoscendo ch'esso è "la proclamazione della verità di Dio", ma precisando che non si tratta d'"una verità universale, necessaria e astratta" ([10]).

Basta questa dichiarazione per azzerar ogni traccia di Tradizione nella storia del Cristianesimo. Ma Rahner non si contenta di così poco. Al posto della "verità universale, necessaria, astratta" pone l'avvenimento di Dio che, liberamente e solo per grazia, entra in rapporto con l'uomo attraverso l'*evento-Cristo*, ch'è insieme rivelazione e salvezza. Proprio perché tale, "bisogna che quest'avvenimento...arrivi sino a noi...attraversando il tempo e lo spazio che costituiscono l'ambiente dell'esistenza umana"; dove "fin a noi" significa non soltanto umanità rigenerata, ma anche dimensioni spazio-temporali del detto ambiente. Sottolineando intenzionalmente tali dimensioni, la logica rahneriana prima ne deduce la *paràdosis* come realtà trasmessa, poi individua l'oggetto della trasmissione non in un complesso di *proposizioni,* ma "nel dono e nella comunicazione, insomma nella consegna di sé fatta dal Figlio di Dio, incarnato, ...definitivamente trasmesso e consegnato di nuovo, dopo l'avvenimento della Cena e della Croce, nella celebrazione...dell'Eucaristia" ([11]). L'equivoco, neanche

---

([8]) In "Wort und Wahrheit" 18 (1963) 269-279 ed in *Das zweite Vatikanische Konzil.* Studien und Berichte der Katholischen Akademie, Baviera, ed. K. Forster, Würzburg 1963, p. 71-91.

([9]) RAHNER K., *Sacra Scrittura e Tradizione,* in "Nuovi saggi", ed. paoline Roma 1968, p. 179.

([10]) Ibid. p. 180.

([11]) Ibid. p. 180-181.

troppo sotterraneo, consiste nel giudicare semplici *proposizioni* le verità salvifiche rivelate([12]) e nel tacere le competenze ecclesiastiche in materia di *paràdosis* e del correlativo magistero.

a) Di ciò Rahner parla più tardi, quando la *paràdosis* che Gesù fa di se stesso "nella sua realtà, nella sua azione e nella sua parola" vien recepita dagli apostoli e dalla viva voce di costoro ritrasmessa ad altri, i quali in tal modo ne fan "l'esperienza immediata presso i loro contemporanei". "Ed ecco, in sostanza, ciò che costituisce la Chiesa...: la comunicazione" non solamente della sua dottrina, ma "di Gesù Cristo stesso all'umanità....e della Chiesa in quanto possiede al proprio centro Gesù Cristo, è la Chiesa degli apostoli ciò che viene trasmesso e perpetuato...in tutto ciò che questa Chiesa è, in quel che crede e quel che celebra, nei suoi sacramenti, nella sua vita concreta e nella sua esperienza, nella sua Cena e nell'espressione riflessa di quel che ha udito" dalla parola diretta degli apostoli([13]).

Sì, qui si parla proprio della Chiesa, ma d'una Chiesa che compie la sua *paràdosis* nella complessità d'ogni suo elemento di base, anzi della sua stessa esperienza, e non di competenze specifiche, di cui sia stato insignito un suo organo, p. es. il vertice del suo governo, comprensivo del c.d. Magistero ecclesiastico. Almeno in questo contesto, K. Rahner ignora la specificità di questo o d'altri organi, parla della "Chiesa primitiva nel senso proprio del termine" come dell'"entità che deve trasmettersi all'avvenire" e solo questa Chiesa primitiva riconosce come "entità normativa per tutti i tempi ulteriori"([14]).

b) La reticenza sull'organo di Magistero non appar immotivata. Al dotto e riverito conferenziere interessava, infatti, porre le premesse per arrivar al suo scopo: dichiarare che l'entità normativa "s'è oggettivata essa stessa, riprodotta, rappresentata, espressa in ciò che chiamiamo Sacra Scrittura", con la conseguenza che "la parola della Sacra Scrittura" è "sempre la parola

---

([12]) Che diventano tali in seguito all'azione dogmatizzante della Chiesa.

([13]) Ibid. p. 183.

([14]) Ibid. p. 183. A p. 184 questa Chiesa apostolica o primitiva è definita l'"unità di misura *permanente, invariabile, normativa,* che *si* trasmette a tutti i secoli posteriori nella sua realtà e nella sua parola". I corsivi son miei.

concreta e attuale della Chiesa viva,...tramandata al proprio avvenire da questa trasmissione *vivente* che la Chiesa fa di se stessa, dalla testimonianza *vivente* che la Chiesa dà nella propria tradizione". La trasmissione "della Scrittura come scrittura di Dio stesso...resta, necessariamente e per una legge strutturale, affidata alla tradizione *vivente*: solo l'essere *vivente* della Chiesa, che possiede la Scrittura come libro proprio e lo porta con sé attraverso i secoli, è capace d'attestare quali siano la sua essenza e la sua estensione; quest'essenza e quest'estensione, infatti, per farsi conoscere non hanno altro mezzo che la testimonianza *vivente* della Chiesa" ([15]).

Il fatto che la promulgazione della Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione (18 nov. 1965) precede di ben due anni la conferenza rahneriana alla quale sto richiamandomi (10 febbr. 1963), dimostra a chiare note qual enorme influsso esercitasse K. Rahner all'esterno ed all'interno del Concilio. La "reductio ad unum" di Scrittura e Tradizione, come ben si vede, porta il suo inconfondibile timbro ed appartien al suo *copyright*; a sua volta la *Tradizione vivente* ebbe in lui uno dei massimi assertori.

c) Ma K. Rahner non era così sprovveduto di logica e di storia, da non rendersi conto che il solo lemma *tradizione* richiama il Magistero della Chiesa. E per risponder al quesito se la Tradizione sia più ampia della Scrittura e se l'una e l'altra rappresentino "due correnti parallele ed indipendenti, che ci apportano contenuti di fede materialmente differenti" ([16]). Per predisporre la sua risposta, s'appella al Magistero ecclesiastico come norma non sostituibile dalla Scrittura e senza la quale "l'ispirazione e il canone della Scrittura non vengon più in alcun modo garantiti" ([17]). Queste parole parrebbero una decisa virata a favore e della Tradizione e, soprattutto, del Magistero. Non lo sono. Chiesa e Magistero han qui qualcosa di fatalistico e d'imprescindibile, costituiscon un "aut/aut": o li affermi, o privi la tua fede del supporto che la garantisce. Nessun richiamo, infatti, alla fondazione biblica del Magistero, reticenza assoluta sull'istituzio-

---

([15]) Ibid. p. 184.
([16]) Ibid. p. 185.
([17]) Ibid. p. 186.

ne della Chiesa da parte di Cristo, sulla "potestas clavium", sulla missione che per divina disposizione caratterizzerà la storia e l'azione della Chiesa nel mondo. Il sì alla Chiesa ed al suo Magistero è imposto dalla necessità, ma non disposto ed istituito da Cristo.

Quanto poi all'annoso problema della sufficienza scritturistica, affermata o per assorbir in essa la Tradizione o per non riconoscer a questa alcuno spazio vitale e negarne quindi sia la compresenza normativa insieme con la Scrittura, sia la possibilità stessa di dedurne nuovi contenuti dottrinali, Rahner non ammette ondeggiamenti: tutto è Scrittura e tutto in essa([18]). Ovviamente, per dar la misura del suo acume critico, tale da suggerir il *là* perfin al divino Direttore d'orchestra, non manca il suo "sì, ma": "se([19]) Dio ha effettivamente operato il miracolo di una ispirazione scritturistica e di una Scrittura divina, egli non può sottrarre certe verità della Chiesa alla testimonianza della Scrittura, ad eccezione della testimonianza concernente questo stesso miracolo, dal momento che questa Scrittura egli l'ha ispirata precisamente perché fosse, per le generazioni future, la testimone della verità della Chiesa apostolica"([20]). Dopo una bella boccata d'aria per riprender quota, cerco di capire: c'è un *"sic/et non"* che attanaglia anche la libertà di Dio; supposto che la

---

([18]) Nessun ondeggiamento, ma anche nessuna chiarezza. Giudichi il lettore: Ibid. p. 194-195: "Quando proclamiamo di credere esplicitamente in un punto che non si trova esplicitato nella Scrittura, noi non possiamo nemmeno ritrovare esplicitamente questa verità (si noti, ciò che un rigo sopra è solo "un punto", ora diventa "verità") oggi esplicita in quel che ci viene fornito dalla tradizione dei primi due o tre secoli....la Scrittura è l'oggettivazione normativa della fede normativa della Chiesa apostolica, ne consegue rigorosamente (domando perché "rigorosamente": non potrebbe la conclamata "oggettivazione" essere stata parziale? Chi può dire e provare il contrario? Il "rigorosamente", come si vede, è insostenibile) che la Scrittura deve (ancor una volta la necessità e la fatalità; nessuna prova, il *fato* non essendo tale) possedere la sua piena sufficienza, se la parola ha ancora un senso (già, me lo chiedo anch'io. Ma il colmo della ridicolaggine pseudologica arriva ora), ovunque la natura stessa delle *cose* non postuli al contrario la sua insufficienza". E questo è "il più grande ispiratore del Vaticano II"!

([19]) E' semplice ipotesi, o dubbio? "Ai posteri l'ardua sentenza"

([20]) Ibid. p. 195.

Scrittura sia opera sua a favore delle generazioni venture, sarebbe un assurdo se Dio non ne avesse fatto il contenitore di tutta la verità; ma poiché questa è destinata alle generazioni future, non è assurdo che manchi nella Scrittura la testimonianza concernente il miracolo della Scrittura stessa. Sì, cerco di capire, ma non ci riesco. Non capisco perché Dio avrebbe *dovuto* affidare la verità salutare *solamente* alla Scrittura; non c'è bisogno d'abbracciare la tesi di Karl Barth riguardante la divina libertà di rivelarsi "in modo dissimulato, non invisibile ma indiretto", attraverso tante mediazioni, perfino attraverso il comunismo ateo[21]; anche al di fuori di questi paradossi, nessuno, nemmeno "il massimo ispiratore del Concilio" dovrebbe scandalizzarsi se Dio avesse deciso di rivelarsi *anche* attraverso la Tradizione.

d) Considero una vera grazia, fatta dal Signore alla sua Chiesa, quella d'un abbastanza diffuso movimento di ripulsa dell'eredità rehneriana. Il movimento può vantar addirittura come una delle sue prime mosse quella che fa capo all'allora card. Joseph Ratzinger, il quale sconfessò nel 1978 l'acritica apertura rahneriana ad ogni moderno giudizio contro i contenuti dottrinali della Tradizione[22].

---

[21] BARTH K., *Die kirchliche Dogmatik* I/1, Evang. Verlag A. G., Zollikon-Zurigo 1947[5], p. 162-168.

[22] RATZINGER J., *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens,* in "Theologische Revue" 74 (1978) 185: "Was mich mitten in Ernst und Größe von Rahners Denken immer wieder stört, ist die allzu schnelle Übernahme moderner Verurteile gegenüber überlieferten Aussagen". Oggi, finalmente, un tomista tedesco, laico ma non per questo meno importante, DAVID BERGER, direttore di "Theologisches", ha lanciato il suo grido "Abschied von Rahner"; ed il grido è stato raccolto. Il medesimo Berger ha scritto vari articoli a tale riguardo, p. es. *Karl Rahner - Das Ende eines Mythos und seine Apologeten,* in "Una Voce Korrespondenz" 28 (1998) 67-90; ID., *Abschied von einem gefährlichen Mythos - Neue Studien zu K. Rahner*, in "Divinitas" XLVI (2003) 68-89; ID., *Gegen die Tradition oder im Licht der Tradition? Zu neueren Interpretationen des zweiten Vatikanischen Konzils,* in "Divinitas" XLVIII (2005) 294-316. Di rilievo è pure il volume a c. di p. Serafino M. Lanzetta, AA.VV., *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, le opere, la recensione. Teologia di K.R., 1904-1984,*Cantagalli, Siena 2007. E non va dimenticata la poderosa opera di CAVALCOLI G., *Karl Rahner,* ed. Fede & Cultura, Verona 2009.

1.3 - Dissonante non fu soltanto Rahner. E mi spiace di non poter fare una completa rassegna delle dissonanze, se non altro per aprire gli occhi a chi li avesse ancora chiusi. Fra i più "stonati", dagli anni del preconcilio a gran parte di quelli post-conciliari, dovemmo ascoltar il domenicano di Nimega, p. Edward Schillebeeckx, da poco scomparso. Chi ricorda il non felicemente famoso *Catechismo Olandese* – un vento di fronda che agitò la vigilia del Vaticano II e penetrò all'interno dell'aula conciliare scompaginando gli orientamenti che con fatica andavan delineandosi – ricorderà pure la parte avuta dal detto domenicano nella redazione di quel catechismo.

a) Tuttavia, per introdurre ed orientar un po' d'attenzione critica allo sconcertante professore di Nimega, mi riferirò anzitutto ad un articolo di J. Galot, dedicato almen in parte a lui([23]), del quale per vario tempo fu molto celebrato e contestato un saggio di cristologia sacramentale([24]). La cristologia è infatti trattata in funzione della teologia sacramentaria. E non è una cristologia *tradizionale*. Un'idea fortemente sottolineata è che l'uomo Gesù, "intimamente unito al Padre per la sua dipendenza piena d'amore", abbia vissuto "in una situazione d'*allontanamento* da Dio". Il fatto d'esser *carne* (*sarx*) escludeva in lui la presenza dello Spirito, "perché *Pneuma* e *sarx* sono in conflitto"; ed è questa la ragione per la quale "durante la vita terrena di Gesù «non vi era ancora lo Spirito – come dice Gv 7,39 – per-

---

Sarebbe, però, un errore se si pensasse che il *Mythos* sia tramontato del tutto: ci son ancora cattedratici rahneriani, vescovi rahneriani ed apologeti come la filosofa Giorgia Salatiello, dell'Università Gregoriana, che non si stancano di batter le mani al celebrato maestro. Su Rahner e gli altri contemporanei che prenderò in esame, non mi sembra necessario fornire note bibliografiche.

([23]) GALOT J, *Dove trovare il vero volto di Gesù? A proposito delle opere di H. Küng e di E. Schillebeeckx*, in "La Civiltà Cattolica" 126 (1975) 113-129.

([24]) SCHILLEBEECKX E., *Christus sacrament van de godsontmoeting*, ed. H. Nelissen, Bilthoven 1960[4]. La prima ed. era del 1957 a seguito del grande successo che aveva accolto la sua monumentale *De sacramentele Heilseconomie*, Anversa 1952. Sintesi della sua teoria sacramentaria, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio* fu dall'Autore stesso presentato come un'analisi della "grazia, venuta in forma visibile" a dimostrazione "di una sacramentalità assai più vasta, una sacramentalità dalle proporzioni cosmiche", *Prefazione* all'ed. italiana, ed. paoline, Roma 1966, p. 9.

ché il Cristo non era stato ancora glorificato»". Il chiarimento s'avrà sulla croce, quando, "dalle profondità della situazione di sventura – *de profundis clamavi ad te, Domine* – risuonò il grido d'un uomo che si sa(peva) indubbiamente unito al Padre nel più profondo del suo cuore umano in un amore intimo, ma che vive(va) in piena realtà anche l'allontanamento da Dio...Egli deve passare attraverso l'importanza di quest'allontanamento da Dio per andare alla glorificazione che Dio gli darà" ([25]).

Mi fermo qui, perché quant'ho riferito è più che sufficiente a metter in evidenza lo stridore tra quest'immagine di Cristo e quella del dogma calcedonense e, con esso, di tutta la Tradizione cattolica. Nelle parole di Schillebeeckx non si coglie più nemmeno una lontanissima reminiscenza del Simbolo con cui Calcedonia ristabilì l'armonia dei due mondi – l'umano ed il divino – nei quali Cristo si muove perfettamente a suo agio, e dichiarò l'incarnato Verbo del Padre "perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate, Deum verum et hominem verum, consubstantialem Patri secundum deitatem et consubstantialem nobis secundum humanitatem". Nulla, nell'allontanato da Dio, ritroviamo delle due nature "inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter" congiunte, secondo il dettato calcedonense, nell'ineffabile mistero dell'unione ipostatica ([26]).

b) Ciò chiarito, dirò che pur in altre pubblicazioni di Schillebeeckx si coglie con chiarezza inconfondibile il distacco dalla Tradizione, se non anche il disprezzo di essa, perfino quando non ne parla direttamente. Volendo, in effetti, far capire che l'allontanarsi dalla Chiesa come fatto sociologico e statistico non è indice di scristianizzazione, ne scorge il motivo, che chiama teologico, nella "non vivibilità" delle vecchie forme ecclesiastiche, chiedendone l'aggiornamento ([27]). A proposito d'aggiorna-

---

([25]) Ibid. ed. italiana, p. 43-52. Al contrario di ciò, un altro, già mio alunno ed oggi sulla cresta dell'onda, ebbe la sfrontatezza di sostenere che solo sulla Croce Gesù prese coscienza della sua messianità. Non merita che ne faccia il nome.

([26]) CONC. CHALCEDON., Actio V, 22 ott. 4521, Simbolo di Calcedonia, DS 301 e 303.

([27]) SCHILLEBEECKX E., *Il mondo e la Chiesa,* versione it. di G. da Vetralla, ed. Paoline, Roma 1969, p. 227.

mento, contro l'insopportabile vecchiume auspica "una visione teologica continuamente rinnovata, che rende possibile il *libero* e tuttavia ortodosso trattamento del dogma". Auspica del pari tanta umiltà da parte della Chiesa da "riconoscere che la teologia scolastica è responsabile della povertà di gran parte della predicazione" ([28]): la qual cosa, per un domenicano, è proprio il colmo. Ma il colmo è pure quell'atteggiarsi a difensore della pura tradizione "dei dogmi, del mistero inesauribile di Dio e del suo disegno di salvezza" mediante un "senso illativo" della divina Rivelazione, da illustrare come dono a noi uomini d'oggi, così come gli apostoli la illustraron ai loro contemporanei ([29]).

Con la Chiesa Schillebeeckx non è affatto tenero. La dichiara un cumulo di peccati, specie "nella concreta forma in cui essa si manifesta (la Chiesa di Roma)...responsabile d'ogni sorta d'errori, d'occasioni storiche perdute, di mancanze di comprensione" ([30]). Per questo vorrebbe che non si facesse "grande d' un trionfale possesso della verità", quasi dimenticando che si è tutti, anche la Chiesa, alla ricerca di essa; ciò nonostante, la Chiesa "ha fede, con timore e tremore, nella sua indefettibilità dinamica, di cui la storia della Chiesa sedimenta nel tempo gli elementi essenziali, che però son continuamente ripresi in una problematica sempre nuova" ([31]). Le parole, almeno qui, son chiare: non c'è, nella storia e nell'attività della Chiesa, un *nove* con esclusione di *nova*, c'è il contrario: gli elementi sedimentati nel-

---

([28]) Ibid. p. 162. Peccato che il dotto Autore non abbia spiegato come il trattamento *libero* – corsivo mio – del dogma sia, proprio perché tale, anche ortodosso.

([29]) Ibid. p. 163. Confesso di sentirmi disarmato di fronte a questo "senso illativo". Non so infatti quale ne sia il significato. So che "illativo" è un procedimento logico per dedurre una conclusione da alcune premesse: quale conclusione? quali premesse? Se la comparazione fra gli apostoli che applicaron la Rivelazione ai problemi dei loro contemporanei e coloro che l'applicano ai nostri attuali problemi rientra nel "senso illativo", ciò vorrebbe dire che anche in Schillebeeckx riecheggia la "Tradizione vivente", sempre riaffermata, dalla Scuola di Tubinga in poi ed entrata a vele spiegate nella teologia contemporanea, ma soprattutto nel Vaticano II e nel postconcilio.

([30]) SCHILLEBEECKX E., *La missione della Chiesa,* versione it. di A. Pompei, ed. paoline, Roma 1971, p. 31.

([31]) Ibid. p. 33.

la sua storia son generatori di problematiche prima sconosciute, risolte non già dai valori della sua Tradizione, analogicamente applicati, ma "dalla grazia di Dio che è remissione e forza rinnovatrice *a partire dall'interno*" ([32]). Pertanto, ad ogni svolta di questo turbinio ch'è la storia, la Chiesa, pressata interiormente dalla grazia, presenta sempre un volto nuovo. E' sempre una nuova realtà. Non il suo ieri, ma il suo oggi che predispone il suo domani. "Può peccare di negligenza (più) che di troppa fretta, d'aggiornamento troppo lento (più) che d'adattamento troppo affrettato" ([33]). Ma di per sé è novità.

Se invece di metter mano all'aratro, non drizza lo sguardo in avanti (cf Lc 9,62), "corre il grave rischio di restar indietro, come uno strano relitto d'un'epoca remota": il rischio di rifiutare la spinta della grazia a reinventarsi, a "mettersi in sincronismo con i tempi", a "sbarazzarsi degli anacronismi nella sua concreta manifestazione", insomma a "diventar odierna" ([34]). A tal fine occorre, secondo il celebrato e discusso ed inqualificabile domenicano di Nimega, non già riportar a galla i relitti del passato, anche se presentati come tradizione vivente, bensì dimostrare che questa tradizione è davvero vivente "rendendo funzionante la Chiesa nell'immagine odierna dell'uomo e del mondo, nella vita reale dell'uomo del momento presente". Per chi non avesse capito, o fosse poco incline a lasciarsi convincere da quanto sopra, ecco come – in modo cioè radicale ed esplicito – Schillebeeckx disvela il suo pensiero: "Noi non dobbiamo immaginare (la Buona Novella) come se la Chiesa avesse in custodia una precisa presentazione della Fede, dipinta una volta per sempre, che ora dev'essere soltanto restaurata ed incorniciata, per ragioni tattiche e pedagogiche, perché abbia una maggiore forza d'attrazione". Al contrario, dev'esser "continuamente rinnovata, e *nuova* nell'integro messaggio evangelico" ([35]).

([32]) Ibid. p. 33. Il corsivo è nel testo, dovrebbe risponder ad una particolare intenzione. Io non l'ho scoperta e mi pare che qui le parole non sian più chiare: di quale interno si parla? e se da questo si parte, chi effettivamente si mette in moto? e verso dove?

([33]) Ibid. p. 41-42.

([34]) Ibid. p. 42.

([35]) Ibid. p. 42.

Superflua ogni ulteriore citazione.

1.4 - Un quadro di teologia contemporanea non può negar un po' di spazio anche a colui che fu definito, non senza un'evidente esagerazione, l'*enfant terrible de la Théologie catholique.* Alludo a Hans Küng. Fin dal suo esordio con *Rechtfertigung* del 1957 e soprattutto in seguito, ci fu chi lo portò alle stelle e chi gli dette sulla voce([36]). La ragione è ch'egli incarna lo spirito illuminista: gl' "illuminati" d'oggi l'adorano; gli altri gridan allo scandalo.

a) La sua posizione sul nostro problema di fondo è conseguente: nessun sentimentalismo e nessun cedimento, se mai occhi aperti al "divenire" sempre in atto. Con un accorgimento, però: quello di tutt'i novatori: riscoprir il vero passato, per "levigarlo" a dovere e farlo risplendere di luce nuova, attuale, libera da tutte le pastoie della c. d. tradizione. Non si può dire ch'egli non conosca le fonti; anzi, le ha ben presenti, ma per un unico scopo: emanciparle da "tutte le costrizioni dottrinali della Chiesa". Tanto in *Die Kirche*([37]), quanto in *Unfehlbar? Eine Frage*([38]) – ma sostanzialmente le posizioni eran già delineate in precedenti pubblicazioni([39]) – considera gl'interventi dottrinali della Chiesa durante i secoli com'espressione di giudizi contingenti, culturalmente datati e privi di validità universale nel tempo e nello spazio. La qual cosa spoglia la Tradizione di normatività e gli stessi asserti dogmatici d'ogni pretesa d'infallibilità.

([36]) Qualche esempio: rilevarono inesattezze, imprecisioni e perfino una qualche disonestà SCHUMACHER J., *Der Glaube der Kirche. Neuinterpretierung oder Auflösung*, in "Münchener Theolog. Zeitschrift" 26 (1975) 186; WEBER J. J., in "La Document. Catholique" 1970 (1975) 182; GERKEN A., in "Theolog. Literaturdienst" 2 (1975) 18; SCHEFFCZYK L., in "Entscheidung" 61 (1975) ed in "Esprit et Vie" 86 (1976) 337-349 parlò di "Cristianesimo sull'orlo dell'autodistruzione"; AA.VV., *Diskussion über Hans Küngs "Christ sein"*, Grünewald-Verlag, Magonza 1976, dove esprimono giudizi assolutamente o parzialmente negativi, J. Ratzinger, W. Kasper, A. Grillmeier ed altri. Pienamente favorevoli sono T. Schneider, K. Lehmann, B. Stoekle.

([37]) Herder-Freiburg-Basel-Wien 1968^2.

([38]) Einsiedeln 1970.

([39]) P. es. in *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Herder, Friburgo Br. 1963^7; *Kirche im Konzil*, Herder, Friburgo Br. 1964^2; *Strukturen der Kirche*, Herder, Friburgo Br. 1963^2.

Küng li considera addirittura soggetti all'errore e quindi riformabili e doverosamente aggiornabili.

b) Le conseguenze, con riferimento alla Tradizione ecclesiastica, son per così dire automatiche: le sue fonti e le più antiche testimonianze non posson che esser "interpretate, commentate, esplicitate ed applicate a partire dalle diverse situazioni ecclesiastiche" ([40]). Il non farlo espone la Chiesa al suo fallimento come apparato di potere, come esaltazione d'un organismo sclerotizzato dal suo stesso tradizionalismo, come difesa d'un vertice gerarchico di stampo secolare, come riproposta d'un culto di tradizione barocca nonché d'un ritualismo non-evangelico ([41]). Si noti che l'attacco alla Tradizione non è rivolto soltanto contro la Chiesa cattolica; coinvolge in pari misura l'Ortodossia, le chiese protestanti e quelle "libere" ([42]). Con la pretesa di salvaguardar il puro Evangelo, H. Küng dà un colpo di grazia alla sua ininterrotta trasmissione.

c) Né si pensi che l'attacco si fermi alla Tradizione: va diretto al suo contenuto principale ch'è anche il suo vero soggetto, il suo protagonista: il Signore Gesù, la sua parola, la sua opera. Purtroppo, l'attacco è devastante. Una negazione – fra le tante – dà inizio allo smantellamento cristologico: il Cristo niceno-costantinopolitano è la contraffazione di quello del NT([43]), secondo il quale l'*esser cristiani* dipende dall'adesione non già ad un dogma o ad una cristologia, ma alla persona di Cristo. E più precisamente di quell'*uomo di Nazareth*, "che è l'effettiva rivela-

---

([40]) KÜNG H., *Die Kirche,* cit. p. 27: "Alle anderen Zeugnisse kirchlicher Tradition, auch die tiefsinnigsten und die feierlichsten, können im Grunde nichts anderes tun als um dieses ursprüngliche Zeugnis vom Gotteswort kreisen, diese Ur-Kunde interpretieren, kommentieren, explizieren und applizieren: aus der je verschiedenen geschichtlichen Situation heraus".

([41]) Ibid. p. 39.

([42]) Ibid. p. 560-561: "Sie (die Katholiken) sind nicht allein damit! Auch die Orthodoxen haben ihren *Papst*: die Tradition. Und auch die Protestanten: die *Bibel*. Und schliesslich auch die Freikirchen: die *Freiheit*. Aber wie das *Papsttum* der Katholiken nicht einfach der Petrusdienst des Neuen Testaments ist, so ist die *Tradition* der Orthodoxen nicht einfach die apostolische Überlieferung, so ist die *Bibel* der Protestanten nicht einfach das Evangelium, so ist die *Freiheit* der Freikirchen nicht einfach die Freiheit der Kinder Gottes".

([43]) KÜNG H., *Christ sein*, Piper & Co. Verlag, Monaco 1974, p. 124.

zione dell'unico vero Dio (*die des einen wahren Gottes wirkliche Offenbarung*)". A chi si domandi come ed in che senso, Küng risponde: "Non in senso fisico-materiale, ma nemmeno in un senso irreale, bensì nello Spirito, nel modo d'esser presente dello Spirito (*in der Daseinsweise des Geistes*), come realtà spirituale (*als geistige Wirklichkeit*)([44]). E' di moda, oggi, l'uscire da una difficoltà dialettica ricorrendo allo "Spirito" ed ovviamente tacendo "Santo": se ne ha qui un esempio. E, forse, non sono che modi di dire. Tutte le dichiarazioni relative alla figliolanza divina di Cristo, alla sua pre-esistenza, alla sua presenza creatrice, alla sua azione redentrice, altro non sono, per questo campione della *nouvelle théologie,* che espressioni dell'unicità, originalità ed insuperabile qualità del messaggio di Cristo: il quale, dunque, non è Dio, non Figlio di Dio, ma suo rappresentante e suo rivelatore([45]). In ultim'analisi, questo campione non manca di coerenza: nel suo Cristo è assolutamente irriconoscibile quello niceno-costantinopolitano.

Non ci vuol molto a capire l'intento di questa reinterpretazione del Signore Gesù: la parola di Dio orale e scritta l'aveva proposto alla Fede come vero Dio e vero uomo; Küng lo spoglia d'ogni sua consistenza divina e lo presenta nella sua nuda umanità([46]). Con Cristo, a farne le spese è pure la sua santissima Madre, detta anche Madre di Dio solo per una discutibilissima e problematica evoluzione storica([47]). Il fatto, poi, d'esser semplicemente la madre di Gesù, relega la sua verginità, fra l'altro estranea all'Evangelo([48]), nel mondo dei sogni. La reinterpretazione è tanto radicale e dimensionata sull'uomo comune che Küng si chiede: è oggi ragionevole che un uomo voglia farsi Dio?([49]) Ed ecco, ancora, l'illuminista che bultmannianamente spiega come ciò possa esser avvenuto: Cristo è solo il prodotto della prima comunità cristiana, non Dio fattosi uomo ma un uo-

---

([44]) Ibid. p. 468.
([45]) Ibid. p. 439-440.
([46]) Si veda a tale riguardo la conferenza. *Che cosa deve rimanere nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1973.
([47]) Ibid. p. 450.
([48]) Ibid. p. 446.
([49]) Ibid. p. 433.

mo che la Fede nascente innalza alle altezze di Dio e consegna alla Tradizione ecclesiastica come una certezza inoppugnabile.

1.5 - Chi volesse dire sia pur poco d'ogni novatore che abbia fatto strame della Tradizione apostolica, dovrebbe scriver ben altro d'una veloce e limitata rassegna. Devo perciò passar sotto silenzio non pochi personaggi, anche importanti, per concluder con uno, a mio avviso di calibro veramente superiore. Ciò non toglie che, p. es., un H. de Lubac o un D. Chenu non reggan al confronto; la mia è una scelta che m'impedisce di dir tutto di tutti; ma resta il fatto che tutti, ognuno a suo modo, si rivelan legati ad un effetto comune: la disgregazione dell'identità cattolica, dovuta ad un'insostenibile reinterpretazione delle fonti cristiane, con conseguente alterazione dei dati storici, relativizzazione della parola di Dio orale e scritta e con una rilettura della Tradizione apostolica sullo sfondo dello storicismo hegeliano e del relativismo dottrinale.

Concludo, dunque, la mia carrellata con uno sguardo ad un teologo e storico della teologia indubbiamente innovatore, che peraltro ebbe sempre vivo il senso della Tradizione e dedicò ad essa una delle sue opere più celebri: Y. M.-J. Congar.

a) Si tratta del ben noto saggio storico *La Tradition et les Traditions* ([50]), che va alla ricerca del concetto di Tradizione nelle varie epoche e confessioni cristiane. Con un procedimento, al quale anche altri (p. es. Deneffe, Ranft, Geiselmann, Beumer) si son ispirati, egli dà la misura del passaggio da un'idea della Tradizione ad altre, attraverso un'analisi attenta anche alle sfumature ed estesa alla patristica orientale ed occidentale, alla teologia medievale, alla Riforma protestante nonché a quella cattolica, per poi portarsi fin alle posizioni più nuove e moderne. Ossia, al *problema* della Tradizione, ch'è poi quello d'un'eredità costituitasi oltre venti secoli fa e pervenuta ai nostri giorni.

Quella di Y. Congar è l'opera d'un moderno, corifeo dell'avanguardia conciliare, che tuttavia raddrizza alcune devianze dei suoi compagni di viaggio. A me pare che il detto raddrizzamento abbia inizio soprattutto ripristinando il dato inoppugnabile di

---

([50]) Ed. Arthème Fayard, Parigi 1940, tr. it., di G. Auletta, ed. paoline, Roma 1961.

verità salutari scritturisticamente non documentate. Non importa se avessero ragione i teologi antichi ad usare *traditio* solo per codeste verità, o abbian invece ragione i più moderni ad inserire nella tradizione tutte le verità rivelate, prescindendo dal *modo* della loro trasmissione. L'importante è il riconoscimento di due *modi* distinti.

Congar è convinto che proprio su questo il Tridentino fece il punto, non soltanto passando dal "*partim/partim*" all'"*et/et*", espressioni di per sé non alternative e valide solo se ambedue sottolineano un duplice manifestarsi della verità rivelata. Solo che alla teoria delle *due fonti*, Congar, interpretando il Tridentino, sostituisce *due modi*. Sulla *dualità*, in ultim'analisi, i Padri eran d'accordo; Congar lo desume da vari indizi e soprattutto dal fatto che, anche dopo la soppressione del "*partim/partim*", la posizione dottrinale del Tridentino non rinunziò a *due forme* o *modi* con cui la rivelazione si compie. E' anzi dell'avviso che la dottrina delle *due fonti* non solo non fu formalmente superata, ma, almeno nella sua sostanza, restò inalterata nel dopo Concilio ed arrivò in pratica fin alla vigilia del Vaticano II. L'han dimostrato tanto Geiselmann quanto Tavard([51]) oltre ad altri provati autori, sulla base degl'interventi dei Padri tridentini e dei grandi teologi operanti dietro le loro spalle([52]).

Di non minor importanza, come rileva Y. Congar, è la giustificazione teologica delle tradizioni che, sia durante sia dopo il Tridentino, si basava sulla reticenza almeno materiale della Sacra Scrittura intorno ad alcune verità([53]). Prendeva campo, intanto, uno spostamento d'accento e d'attenzione. Stapelton, il Bellarmino, lo stesso sant'Ignazio di Loyola, cui si deve l'espressione "Chiesa gerarchica"([54]), avevan fatto scuola: lo spostamento tra-

---

([51]) GEISELMANN J. R., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen: Die mündliche Überlieferung,* ed. M. Schmaus, Monaco 1957, p. 163, 168ss; TAVARD G., *Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation,* Londra 1959, p. 285-304.

([52]) CONGAR Y. M.-J., *La Tradizione e le tradizioni,* ed. italiana, cit. p. 296-297.

([53]) Ibid. p. 302-316.

([54]) RAHNER H., *Servir dans l'Eglise. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices,* Parigi 1959.

sferiva l'attenzione dalla *Traditio* del passato, che ovviamente nulla perdeva della sua importanza e normatività, all' attualizzazione di essa in ogni autentico intervento del Magistero ecclesiastico ([55]).

b) Lo spostamento di cui sopra portava ad un concetto della Tradizione come insegnamento del Magistero, anche se per secoli, da sant'Ireneo e Tertulliano in poi, l'autorità della Chiesa era sempre stata collegata alla ricezione-trasmissione del dato tradizionale. Affiorava il problema d'una tradizione-soggetto dalla stessa tradizione-oggetto, ma né il Tridentino usò la parola Magistero, né il papato, prima di Pio IX, aveva "esercitato il magistero attivo delle definizioni dogmatiche e della formulazione costante della dottrina cattolica" ([56]). Con F. Kattenbusch ([57]), Y. Congar osserva la diversa situazione creatasi al riguardo, tra oriente ed occidente, quando per l'oriente Tradizione significò presenza normativa dei primi sette Concili ecumenici; per l'occidente significò pure l'autorità che riproponeva qui ed ora quella normatività. Il fermento d'idee che metteva a fuoco lati e sfumature sempre nuove d'un problema antico, era alimentato dai rispettivi indirizzi di ben note scuole teologiche: il Congar non solo le ha presenti, ma ne ricerca la genesi storica, l'ispirazione di fondo, le metodologie e mette a confronto i risultati conseguiti fin alla fase antecedente il Vaticano II ([58]). Dall'accennata diversa situazione derivava, facendosi strada sempre più decisamente, la distinzione fra *traditio passiva* (id quod traditur, il sacro deposito) e *traditio activa* (quae vel qui tradit, l'autorità che trasmette il sacro deposito). All'una si riferiva la "teologia positiva delle fonti", all'altra "la teologia positiva del magistero" ([59]). Congar accenna anche ad una ben nota frase, tante volte equivocata e riferita con accentuazioni aggravanti o attenuanti, che il

---

([55]) CONGAR Y. M.-J., *La Tradizione,* cit. p. 315-316.

([56]) Ibid., p. 318-319.

([57]) *Lehrbuch d. vergl. Confessionskunde,* Friburgo Br. 1892, p. 271-175.

([58]) CONGAR Y.M.-J, *La Tradizione,* cit., p. 328-376. Le Scuole indicate son soprattutto quella di Tubinga e quella Romana.

([59]) Ibid. p. 366-367 e soprattutto nota 101. Cf AUBERT R., *Le Pontificat de Pie IX* (1846-1878, Parigi 1852, p. 354.

beato Pio IX rivolse un giorno al card. Guidi: "La Tradizione son io" ([60]). Che il settarismo abbia usato questa frase a giustificazione della sua lotta antipïana è un dato di fatto, ma è anche la dimostrazione lapalissiana della sua ignoranza teologica. Dietro quella frase c'era sia G. Perrone, sia la Scuola Romana alla quale il Perrone appartenenva e che personalizzava nel Papa la *traditio activa*.

Un'ultima osservazione, che Y. Congar riprende da J. Salaverri ([61]), relativa al rapporto fra Tradizione e Magistero: secondo tale rapporto, il Magistero ha nella Tradizione (*passiva,* o *oggettiva*) il deposito da custodire, il limite ed insieme la norma del suo insegnamento. A questo riguardo, con ampia conoscenza delle fonti e della letteratura specifica, Congar dimostra che il Magistero non può definire quanto non rientri nel deposito delle verità rivelate (scritte o oralmente trasmesse), che queste costituiscono la *regula regulans fidem Ecclesiae*, che il Magistero è invece la *regula regulata* dalla Tradizione stessa ([62]) e che, pertanto, non ha autorità sul fatto della rivelazione, di cui può solo custodire ed interpretar i contenuti scritti o orali.

Mi sembra proprio che l'analisi storico-teologica della Tradizione da parte di Y.-M. Congar ridimensioni abbastanza le segnalate devianze e perfino le riduca al silenzio. Per breve tempo. Nell'aula del Vaticano II ripresero il sopravvento e lo stesso Congar vi si trovò coinvolto.

2 - *La Fraternità di san Pio X* - Si tratta d'un'istituzione talmente legata al valore della Tradizione, che il tacerne in un'opera come la presente sarebbe una colpevole "negligenza". La "diligenza" che ne parla, ovviamente, né comporta né significa lo schierarsi a suo favore. Anche per me essa rimane quello che è e quale la volle il suo fondatore, il ben noto Vescovo Marcel Lefebvre: una pubblica contestazione di quasi tutte le innovazio-

---

([60]) Ibid. p. 371.

([61]) *S. Theologiae Summa,* I/3: *De Ecclesia Christi,* Madrid 1950, n. 805-806.

([62]) Mi permetto d'osservare che ciò ha senso solo limitatamente al Magistero *passivo,* in rapporto con la *traditio passiva.*

ni del Vaticano II, un inquadramento irriducibile nei ranghi della Tradizione apostolica a difesa di essa, un'espressione di sensibilità *cattolica* non solo in netta dissonanza con la Chiesa cattolica ufficiale, ma da questa, almeno fin ad oggi, dichiarata priva di giurisdizione e d'ogni riconoscimento giuridico all'interno della Chiesa.

Così s'espresse il decreto della Congregazione dei Vescovi in data 21 gennaio 2009, con il quale S. S. Benedetto XVI rimosse la scomunica lanciata dal suo predecessore nel 1988 contro quattro membri della detta Fraternità, ai quali Mons. Lefebvre aveva conferito la consacrazione episcopale contro la volontà della Santa Sede.

Così il 4 febbraio del 2009 aveva precisato una nota della Segreteria di Stato: nessun riconoscimento giuridico.

E così lo stesso Pontefice Benedetto XVI ripeté nella lettera del 10 marzo 2009 ai vescovi della Chiesa cattolica([63]), spiegando le ragioni dottrinali che stanno alla base sia del suo provvedimento di clemenza, sia della situazione disciplinare che il detto provvedimento non aveva minimamente cambiato. Bisogna distinguere, diceva il Papa, "il livello disciplinare da quello dottrinale", poiché da questo dipende se la Fraternità non ha una posizione canonica nella Chiesa e non può, quindi, legittimamente esercitare nessun ministero ecclesiastico. In altri termini, perché la Fraternità san Pio X sia a tutti gli effetti Chiesa cattolica, occorre il ripristino della sua piena comunione con essa. Se poi la mancanza d'un tale ripristino avesse per effetto il persistere della Fraternità in quello stato di "scisma" che qualcuno collega con l'illegittima ordinazione del 1988, allora si potrebbe pensare che tutt'i preti ordinati dai quattro vescovi ora sollevati dalla scomunica son non già essi pure scomunicati e sospesi, bensì irretiti nelle maglie d'una grave "irregolarità" e privi perciò di "missio canonica". Più ingarbugliata di così la situazione non potrebb'essere.

2.1 - Una delle ragioni per le quali la situazione è e rimane ingarbugliata fu messa in evidenza da Giovanni Paolo II nel documento con cui scomunicava Mons. Lefebvre: il "motuproprio"

([63]) BENEDETTO XVI, Lettera del 10 marzo 2009 ai vescovi della Chiesa cattolica, in "Docuument. Catholique" 2421, p. 319-320.

Ecclesia Dei afflicta che, al § 4, diceva: alla base di "quest'atto scismatico" sta "una nozione incompleta e contraddittoria di Tradizione...che non tiene nel debito conto il carattere vivente della Tradizione" (64). Dunque, qui il papa stesso parlò di scisma e riportò tutto al comun denominatore della Tradizione *vivente*. Il giudizio non poteva esser più pesante. Né con esso si concorse a far un po' di chiarezza.

Per documentare quale sia il vero concetto di Tradizione al quale S. E. Mons. Lefebvre legò la sua Fraternità, bisognerà spender qualche breve parola su di essa. Il suo scopo principale, secondo i suoi statuti del 1970, è la formazione sacerdotale; non a caso nacque in quell'anno ad Ecône, la località svizzera che dette il nome al primo e più famoso seminario della Fraternità (65). I seminari si son poi moltiplicati in tutt'il mondo e dovunque all'insegna d'un'unica e medesima linea: "le sacerdoce et tout ce qui s'y rapporte".

Non pochi hanno interpretato codeste parole com'espressione d'integrismo. La Fraternità, a sua volta, considera "ingiuriosa" una tale interpretazione (66). Nonostante l'ingiuria, la Fraternità continua l'opera formativa dei suoi candidati al sacerdozio richiedendone effettivamente l'adesione a *tutta* la dottrina e alla prassi liturgica in vigore prima del Vaticano II (67). Una tale adesione, se per un verso comporta una costante ed esclusiva dipendenza della Fraternità san Pio X dalla secolare Tradizione della Chiesa, per un altro è un no deciso ed irrevocabile alle innovazioni introdotte dal Vaticano II, o in nome di esso, e giustificate dal loro inquadramento nella *tradizione* c. d. *vivente*.

---

(64) GIOVANNI PAOLO II, Motuproprio *Ecclesia Dei afflicta*, § 4, in "Document. Catholique" 1967, p. 788.

(65) *Lettre à nos frères prêtres,* 42 (2009) 2.

(66) Ibid. L'occasione di questa reazione fu appunto l'uso "ingiurioso" d' "integrista" da parte de "La Croix" (30 maggio 2009).

(67) "Bien evidemment, qui dit formation sacerdotale et séminaire, dit logiquement ordinations – a dir il vero la "logica" in questo caso dovrebbe collegare le ordinazioni non al solo seminario ed alla sola formazione sacerdotale, ma anche alla vigente statuizione canonica –. C'est pourquoi, depuis 1970, se déroulent au sein de la Fraternité Saint-Pie X des ordinations, depuis la tonsure jusqu'au sacerdoce, en passant par les ordres mineurs, le sous-diaconat et le diaconat puisque, rappelons-le, la Fraternité Saint-Pie X célèbre la liturgie traditionnelle qui connait ces divers degrés vers le sacerdoce", ibid.

Pertanto, quando papa Giovanni Paolo II contrappone alla tradizione *vivente* "la nozione incompleta e contraddittoria di tradizione" della Fraternità san Pio X, non condanna come anticonciliare soltanto la Fraternità, ma anche la Tradizione cui essa s'ispira. Il che è già grave. Non meno dello "scisma" lamentato e condannato. Ma più grave ancora è la voragine scavata all'interno della Chiesa dalla pretesa d'imporre a tutti un Concilio che non fu e non volle esser magisteriale e che di fatto, in forma non magisteriale, pose le premesse d'alcuni sganciamenti dal magistero tradizionale – la cosa solleva non poca meraviglia, perché in più d'un contesto il Vaticano II dichiara di collegarsi con la Tradizione di sempre nell'atto stesso in cui proclama innovazioni inconciliabili con tale Tradizione –. Per quanto mi riguarda, son certo che se si fosse evitata una tale radicalizzazione e si fosse promossa non la superficiale celebrazione del Vaticano II, ma un'approfondita analisi storica, esegetica, teologica, liturgica, canonica dei suoi documenti, non ci sarebbero state le divisioni che ci sono state e forse una pattuglia così compatta com'è la Fraternità san Pio X avrebbe potuto esser un coefficiente di crescita ecclesiale nella verità e nella comunione. Invece!

2.2 - Invece la voragine è sotto gli occhi di tutti e ci si chiede come uscirne. Per uscirne, occorre conoscerne le cause. La Tradizione, che i figli di Lefebvre avrebbero "incompleta e contraddittoria", è una di esse. Cerchiamo di capirci qualcosa.

Introducendo una nuova edizione degli statuti da lui stesso redatti per la sua Fraternità, Mons. Lefebvre il 20 marzo 1990 collegò la sua opera, in quanto "oeuvre de restauration du sacerdoce catholique" e per questo "oeuvre d'Eglise", ad un disegno della divina Provvidenza "afin de préserver les trésors que Jésus-Christ a confiés à son Eglise, la foi dans son intégrité, la grâce divine par son Sacrifice et ses sacrements, et les pasteurs destinés de ces trésors de vie divine"([68]). Se si tenti d'inglobare le finalità sopra descritte in una sola parola, l'unica che faccia al caso è "Tradizione".

([68]) Cit. da PFLUGER N., *Le principe et le fondement de notre combat*, in AA.VV., *L'Eglise d'aujourd'hui, continuité ou rupture?*, Parigi 2009, p. 260, n. 10.

In effetti, soltanto nella Tradizione l'opera sopra indicata può esser "un'opera della Chiesa", capace di restaurar "il sacerdozio cattolico" in conformità al suo statuto ontologico, che una concezione sociologica avrebbe fatalmente compromesso, e di ripristinare l'"integrità della Fede", le fonti della grazia – Sacrificio eucaristico e sacramenti – e l'autentico governo della Chiesa secondo la sua triplice competenza dottrinale, santificatrice e disciplinare. Una Tradizione, però, capace di codesta triplice finalità si trova, nel giudizio di Mons. Lefebvre, contraddetta se non anche annullata dal *no* oppostole dal Vaticano II e dal postconcilio. Contro un *no* che s'ammanta di validità conciliare, l'anziano ma indomito presule formulò a nome di tutta la sua Fraternità il suo *Credo*: "Nous adhérons de tout coeur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi...Nous refusons par contre...de suivre la Rome de tendence néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans les réformes qui en sont issues" ([69]).

Evidente, in questo giudizio, il contrapporsi di due "Rome": quella *cattolica* e quella *neomodernista* e *neoprotestante*. Chiedo: perché neomodernista e neoprotestante? La risposta rimbalza immediata di libro in libro e di dichiarazione in dichiarazione: perché l'autentico volto della Chiesa di Cristo è stato sfigurato da un "grande tradimento": la resa a discrezione nelle mani del liberalismo tante volte condannato ed ora purtroppo impalmato in un diabolico connubio.

Non è la prima volta che si sente parlare di *cattolicesimo liberale*; tutta la seconda metà del diciannovesimo secolo n'è piena. Oggi, il connubio fra il diavolo e l'acqua santa s'è rinnovato. A dispetto di tutta la Tradizione, nel giudizio della Fraternità, Concilio e postconcilio avrebbero snaturato l'*in-sé* della Rivelazione cristiana e della Chiesa che l'ha in custodia, integrando l'una e l'altra nella realtà mondana, nella sua cultura, nelle sue lotte, nelle sue aspirazioni, nelle sue conquiste. In breve: fa-

---

([69]) Dichiarazione del 21 nov. 1974, dopo una visita canonica di Roma; cf PFLUGER N., *Le principe,* cit., p. 261.

cendone un'espressione dell'ideale liberale([70]). Lefebvre n'era amaramente convinto. E' pertanto opportuno che ci si chieda che cosa intendesse per *liberalismo*.

a) Un papa su tutti s'impone come una diga contro il dilagare limaccioso e mortifero dell'idea liberale: il beato Pio IX. Allocuzioni occasionali, encicliche, Sillabo: è un discorso univoco, nell'intento di bloccare l'"onda anomala" del liberalismo cattolico, dal quale Pio IX vede travolti anche i buoni, ammaliati ormai da un fascinoso ideale d'indipendenza, di progresso e di civiltà che troverebbe un ostacolo insormontabile nella Tradizione della Chiesa. Una tale Tradizione sarebbe, infatti, fissismo assoluto, intolleranza e confusione intellettuale, là dove il liberalismo cattolico sarebbe esattamente il contrario: *apertura ideologica, tolleranza e libertà religiosa, compresenza d'idee e di fedi.* Se entro certi limiti, naturali e soprannaturali, il riconoscimento d'alcuni diritti alle minoranze politico-religiose è un dovere di *coscienza*, di *carità* e di *prudenza*, il porsi in qualunque modo contro la prospettiva evangelica dell'universale salvezza (At 13,47), il rifiuto teorico-pratico dell'"unum ovile et unus pastor" (Gv 10,16) dà ragione a chi definì il liberalismo *un peccato*([71]) con

---

([70]) C'è un libro di Mons. LEFEBVRE M., *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie: la tragédie conciliaire*, ed. Fideliter, Escurolles 1987, che dedica al Liberalismo conciliare e postconciliare la seconda, la terza e la quarta parte, da p. 109 a p. 251. E' un atto d'accusa "mozzafiato", che va dal "grande tradimento" alla "mentalità cattolico-liberale", dal "complotto satanico-liberale" al "trionfo del liberalismo cattolico", dal "liberalismo suicida" al suo rimedio: "instaurare omnia in Christo" e riedificare la cittadella cattolica".

Non si pensi a frasi sporadiche ed isolate: le ritrovo in altre pubblicazioni di Mons. Lefebvre, p. es. in *Homélies: Eté chaud*, ed. Saint-Gabriel, Martigny 1976; *Le coup de maître de Satan: Ecône face à la persécution,* ed. Saint-Gabriel, Martigny 1977; *J'accuse le Concile*, ed. Saint-Gabriel, Martigny 1976; ed inoltre una serie lunghissima di discorsi e di prediche.

([71]) Mons. Lefebvre, *Ils l'ont découronné,* cit. p. 111 rimanda a DOM SARDA Y SALVANY, *Le libéralisme est un peché,* che a p. 257-258 cita a sua volta una lettera pastorale dell'episcopato equatoregno (15 luglio 1885) in cui si legge che "nell'ora presente il liberalismo è l'errore capitale delle intelligenze e la passione dominante del nostro secolo... un'atmosfera infetta che avvolge d'ogni lato il mondo politico e religioso...nemico gratuito, ingiusto e crudele della Chiesa...falsa le idee, corrompe i giudizi, adultera le coscienze, indebolisce i caratteri, alimenta le passioni".

stravolgimento dell'ordine delle cose, dei concetti, della verità: di quella naturale e di quella soprannaturale. Considerato nel cattolico, il liberalismo assume, a detta di L. Billot, "una sola nota caratteristica: quella della perfetta ed assoluta incoerenza" ([72]).

b) Mons. Lefebvre individua una tale incoerenza nel mancato rispetto della Tradizione, al cui posto il cattolico liberale pone la filosofia relativista della mobilità e del divenire, il soggettivismo o indipendenza dell'intelligenza dal suo oggetto, della volontà dall'intelligenza, della coscienza dalla legge, dell'anarchismo dal primato della ragione, del corpo dall'anima, del presente dal passato, dell'individuo dalla società, "d'ou le mépris de la tradition" ([73]).

Sul piano soprannaturale, poi, Lefebvre rileva che il liberalismo oppone alla Fede, alla scienza della Fede, al Magistero e alla sua Tradizione il razionalismo, il naturalismo, il laicismo e l'indifferentismo ([74]); e che, tutto giustificando come fedeltà allo "spirito" del Vaticano II, o più esattamente alla sua ispirazione *pastorale,* il liberalismo gli sacrifica lo "spirito missionario", affogandolo nel "mare magnum" della ricerca e del dialogo, esaltando i valori delle altre religioni e consegnandosi praticamente al deprecato *sincretismo religioso* ([75]). Infine, per dimostrare quanto lo "spirito" del Concilio si sia allontanato dalla vera e duratura Tradizione, mette a confronto alcuni enunciati che s'elidon a vicenda, traendoli dalla *Quanta cura* del beato Pio IX e dai documenti del Vaticano II: dov'era risuonato il *no* del preveggente Pio IX risuona oggi il *sí* dei documenti conciliari. Lo stridore delle due antitetiche posizioni è tale che perfino un Congar l'avvertì e ne tentò maldestramente la composizione ([76]); né mancò

([72]) Cita da LE FLOCH P., *Le card. Billot, lumière de la théologie,* p. 57, in LEFEBVRE M., *Ils l'ont découronné,* cit. p. 110.

([73]) LEFEBVRE M., cit. p. 13-19. E' una fotografia: nessuno può negarne la realtà raffigurata.

([74]) Ibid. p. 21-29.

([75]) Ibid. p. 171-181.

([76]) Disse cioè, stando a Georges de Nantes che lo riferisce in CRC, n. 113, p. 3, che la dichiarazione conciliare della *libertà religiosa* "ne dise matériellement autre chose que le *Syllabus* de 1864, et même à peu près le contraire des propositions 16, 17 et 19 de ce document".

chi, nella riconciliazione della Chiesa col mondo e coi diritti dell'uomo proclamati dalla rivoluzione francese, vide addirittura un "Antisillabo" ([77]).

c) Tentando ora una sintesi delle posizioni difese dall'Ecc.mo Mons. Lefebvre a favore della Tradizione, e senz'alcuna pretesa d'esaurirne il discorso, a me pare che l'urto si stabilisca tra:

– una formazione sacerdotale che affonda i suoi principi nella Tradizione ecclesiastica e nei valori soprannaturali della divina Rivelazione; ed una formazione sacerdotale aperta all'ondifluo orizzonte della cultura in perenne divenire;

– una liturgia che ha certamente un punto di forza nella c. d. Messa tradizionale (passando però dalla Messa alla dottrina e da questa alla riaffermazione della regalità sociale di N. S. Gesù Cristo); ad una liturgia antropocentrica e sociologica, dove il collettivo prevale sul valore del singolo, la preghiera ignora il momento latreutico, l'assemblea diventa l'attore principale e Dio cede il posto all'uomo;

– una libertà che fa dipendere la sua "liberazione" dal decalogo, dai precetti della Chiesa, dagli obblighi del proprio stato, e che non può sottrarsi al dovere di conoscere amare servire Dio; ed una libertà che omologa i culti, mette il silenziatore alla legge di Dio, disimpegna i singoli e la società sul piano etico e religioso, e lascia alla sola coscienza la soluzione di tutt'i problemi;

– una teologia che attinge i suoi contenuti dalle sue fonti specifiche (la Rivelazione-la Tradizione-il Magistero-la patristica-la liturgia); ed una teologia che apre i suoi battenti, un giorno sì e l'altro pure, a tutte le emergenze culturali del momento, anche a quelle in stridente antitesi con le suddette fonti, in una spasmodica autoriforma che lasci spazio al pluralismo degl'influssi filosofici, conformandosi ora a questo ora a quello;

– una soteriologia strettamente collegata con la persona e l'opera redentrice del Verbo incarnato, l'azione dello Spirito Santo applicativa dei meriti del Redentore, l'intervento sacramentale della Chiesa e la cooperazione dei singoli battezzati; ed una soteriologia che guarda all'unità del genere umano come conse-

---

([77]) Ibid. p. 183-185.

guenza dell'incarnazione del Verbo, nel quale (cf GS 22) ogni uomo trova la sua stessa identificazione;

– un'ecclesiologia che identifica la Chiesa nel Corpo mistico di Cristo e riconosce nella presenza sacramentale di Lui il segreto vitale dell'essere e dell'agire ecclesiale, del suo ringiovanirsi nel trascorrere del tempo, del suo irrobustirsi anche a fronte delle più cruente persecuzioni, del suo unificarsi nonostante gli scismi e le defezioni, della sua santità santificante nonostante il peccato dei suoi figli; ed un'ecclesiologia che considera la Chiesa cattolica come una componente della Chiesa di Cristo, unitamente ad altre componenti, che in questa fantomatica Chiesa di Cristo addormenta lo spirito missionario, dialoga ma non evangelizza, e soprattutto rinunzia al proselitismo come se fosse un peccato mortale;

– una Messa-sacrificio espiatorio, che celebra il mistero della passione morte e risurrezione di Cristo ri-presentandone sacramentalmente la redenzione satisfattoria; ed una Messa dove il prete è solo presidente ed ognuno è parte "attiva" del sacramento, grazie al fatto che la fede non si fonda su Dio che si rivela, ma è una risposta esistenziale a Dio che c'interpella;

– un Magistero consapevole d'aver in custodia il sacro deposito della Rivelazione divina con il compito d'interpretarla e di trasmetterla alle generazioni venture mediante il Concilio Ecumenico, il successore di Pietro, vertice e sintesi d'ogni istanza ecclesiale, nonché i successori degli apostoli, purché legittimi ed in comunione col Romano Pontefice; ed un Magistero papale che, lungi dal sentirsi voce della Chiesa *docente,* sottopone la Chiesa stessa al *collegio* dei vescovi, dotato degli stessi diritti e doveri del Romano Pontefice;

– una religiosità che attua la vocazione comune al servizio di Dio e, per amore di Lui, dei fratelli in umanità; ed una religiosità che sovverte quest'ordinamento naturale, fa dell'uomo il suo "focus" e, almeno nella pratica se non nella teoria, lo sostituisce a Dio.

2.3 - Da quanto precede si desume facilmente come la Fraternità san Pio X intenda la Tradizione. Tradizione, infatti, è tutto il contrario di ciò che la Fraternità nega e di ciò cui s'oppone. Direttamente o tra le righe, nega le innovazioni dei documenti conciliari e la loro attuazione postconciliare, e s'oppone all'uso disinvoltamente selvaggio che n'è stato fatto.

E' vero, negli scritti della Fraternità San Pio X non figuran frequenti esplicitazioni del concetto di Tradizione, né una sua trattazione sistematica. Ma che cosa essa intenda e che cosa auspichi non resta mai nell'ombra. Alla base di tutto sta "la foi de toujours" a salvaguardia della quale la Fraternità è sorta. Salvaguardia indica opposizione a qualcosa, presente o possibile, a favore del suo contrario o in alternativa ad esso. La "fede di sempre" è il valore che S. E. Mons. Marcel Lefebvre intese salvaguardare. Un valore alternativo a tutte le sue attenuazioni, reinterpretrazioni, riduzioni e negazioni dell'epoca conciliare e postconciliare. C'è, in quella "fede di sempre", l'eco ben chiara dell'insegnamento agostiniano nella forma del Lerinense: "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est". L'istituzione stessa della Fraternità, con la sua finalità primaria della formazione sacerdotale, obbediva all'ideale e all'impegno dell'accennata salvaguardia. Salvaguardare la fede e combattere l'errore.

Non entro nei particolari delle non facili relazioni tra Santa Sede e Fraternità san Pio X: m'attengo al tema comune della Tradizione ed osservo che "salvaguardare la fede e combattere l'errore" dovrebb'esser l'ideale e l'impegno sia della Chiesa, sia d'ogni suo figlio. Alla luce di ciò, mi resta difficile capire se il già citato rimprovero di "Tradizione incompleta e contraddittoria" abbia un reale fondamento. Una cosa mi par di capire: non si fonda sullo "spirito d'Assisi".

3 - <u>*La Tradizione vivente*</u> - Era questa la ragione addotta a conferma dell'incompletezza e della contraddittorietà rilevate nell'idea di Tradizione della Fraternità san Pio X ed a questa rimproverate: "...non tiene sufficientemente conto del carattere vivente della Tradizione" ([78]). In che cosa consista codesto "carattere vivente", lo dice – non cartesianamente – ogni moderno teologo: la Tradizione è vivente se, ad ogni epoca, trasmette "l'*oggetto* della fede biblica([79]) in forma nuova e adeguata alla situa-

---

([78]) GIOVANNI PAOLO II, Motuproprio "Ecclesia Dei afflicta", § 4, in DC 1967, p. 788.

([79]) La restrizione insita in quest'aggettivo è significativa: non c'è fede se non dalla Bibbia!

zione storica e culturale; solo attraverso di essa è possibile un sempre nuovo esser interpellati e raggiunti da questo *oggetto* e, in tal modo (è possibile) anche un effettivo *comprendere* il suo significato definitivo" ([80]). Degno di nota è che ogni "forma nuova" dipende non da una determinazione normativa dell'autorità ecclesiastica, ma da "un processo assai laborioso di riflessione e di ricezione", a prescindere dal quale si ricadrebbe in una tradizione pietrificata e morta ([81]). Degno di nota è pure il fatto che "vivente" dev'esser detta la Tradizione non se nella sua attuale realtà è vivo e vitale il suo contenuto di sempre, sia pur espresso in forme nuove, più esplicite e più comprensibili, ma se questa sua attuale realtà è capace di far nascere dal vecchio tronco virgulti sempre nuovi, perfettamente in linea con tutte le piante del moderno giardino filosofico-progressista e costantemente annaffiati dalla rugiada del più radicale e coerente razionalismo illuministico.

3.1 - Per oltre dieci secoli la teologia della Tradizione, ch'era passata attraverso il vaglio dei vari Sant'Ireneo, Tertulliano e sant'Agostino ed era stata per così dire codificata da san Vincenzo da Lérins nelle sue rigide formule, aveva sorretto il lavoro di rifinitura di Padri, Pontefici, teologi e canonisti ([82]). L'evo moderno cambiò la sensibilità e la criteriologia teologica. Quel che prima s'imponeva alla Chiesa stessa come rivelazione divina delle verità salutari, da lei ufficialmente accolte e ritrasmesse con la garanzia della successione apostolica, ora ha valore in base al

---

([80]) KEHL M., *La Chiesa. Trattato sistematico d'ecclesiologia cattolica,* tr. it. di A. Maffeis, ed. paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, p. 39. Sorprendente: l'autore a questo punto rimanda a Gadamer!

([81]) Ibid. p. 154. Cf RAHNER K., *Trasformazione strutturale della Chiesa come compito e come chance,* Queriniana, Brescia 1973; BISER E., *Die Galaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*, Graz 1986. Agl'inizi del 1900 BAINVEL J., in *De magisterio vivo et traditione*, Parigi 1904 spostava l'aggettivo "vivente" dalla Tradizione al Magistero; ma a quell'epoca quasi tutti facevan altrettanto. Peraltro, all'epoca delle discussioni ecclesiologiche precedenti l'enciclica "Mystici corporis", RANFT J. parlava un linguaggio già "conciliare" in *La Tradition vivante. Unité et dévéloppement*, contributo a *L'Eglise est une,* Miscellanea a Moehler, a c. di P. Chaillet, Parigi 1939, p. 102-126.

([82]) Cf CONGAR Y. M.-J, *La Tradizione*, cit. p. 318 con documentazione a p. 398-409.

suo stesso intervento. E' il valore che deriva non solo dal livello – il massimo – della suprema autorità, ma anche dall'assistenza dello Spirito Santo, da Cristo promessa, affinché definendo o proponendo una verità, la Chiesa sia immune da errore. Prima la Tradizione era accolta perché proveniente dal Signore Gesù (*traditio dominica*) o dagli apostoli ed immediati successori (*traditio apostolica*); ora è accolta se è la Chiesa a riconoscer o meno l'accennata provenienza, immedesimandosi nella Tradizione in quanto tale, precisandone la natura come canale di trasmissione e dichiarandone validità e limiti. Insensibilmente ma progressivamente il concetto di Tradizione si dilatò ed arricchì il suo spettro semantico: non più soltanto una Tradizione di verità da credere e di norme da rispettar in vista dell'eterna salvezza (*traditio passiva vel obiectiva*), ma anche una Tradizione come proposta (*traditio activa*). Nell'epoca posttridentina, anche se il Tridentino non aveva esplicitamente parlato di Magistero, si ha già una prima omologazione di esso e della Tradizione([83]). Ed in epoca a noi più vicina, vent'anni prima del Vaticano II, un ancor giovane P. Parente scrisse senza la minima esitazione: "C'è da deplorare...la strana identificazione della Tradizione (fonte della Rivelazione) col Magistero *vivo* della Chiesa (custode ed interprete della divina parola")([84]). Peccato che poi, da Padre conciliare, si sia dimenticato di questo precedente ed abbia attivamente partecipato alla "reductio ad unum" della DV.

([83]) Il fenomeno probabilmente fu facilitato dal fatto che, dopo l'integrazione dei "barbari" nel proprio seno, la Chiesa di Roma irrobustì la coscienza della propria autorità; più tardi, quando il gallicanesimo tentò d'indebolirla sottoponendola al rispetto dei "sacri canoni" e delle tradizioni, l'autorità discrezionale della Chiesa s'identificò, per così dire, con quei canoni e quelle tradizioni.

([84]) PARENTE P., *Nuove tendenze teologiche,* in "L'Osserv. Romano" 9-10 febbraio 1942. Poco dopo gli faceva eco SALAVERRI I., *Sacrae Theologiae Summa,* I/III: *De Ecclesia Christi*, BAC, Madrid 1950, n. 805-806: espone e spiega perché la Tradizione non s'identifica col Magistero. Del resto, anche S. PIO X, nel decreto "Lamentabili" 3 luglio 1907, DS 3404 e 3405 sembra distinguere tra l'azione esplicatrice e propositiva del Magistero ecclesiastico e il complesso delle verità rivelate e trasmesse. Identica distinzione in PIO XI, Encicl. "Mortalium animos", 6 genn. 1928, in AAS 20 (19289 12-14.

Una tale "reductio" non era un procedimento gratuito. Dietro di sé aveva quella "nuova autoconsapevolezza ecclesiale" che nasceva dalla considerazione della Chiesa come "unità del genere umano". Tutto apparteneva alla vita della Chiesa. Tutto ne era un *vitale* elemento. Ritornava in piena era conciliare quel soffio romantico che aveva distinto l'ecclesiologia di Möhler. La Tradizione non poteva che diventare *vivente*.

3.2 - La paternità dell'espressione non appartien al Vaticano II. E forse una sua individuazione apodittica sfugge anche al più rigoroso ricercatore. Certo è che l'aggettivo "vivus" non è assente dalla patristica; la qual cosa non necessariamente riguarda il problema della Tradizione. E non tutte le volte ch'è assente, la "vitalità" latita. Quando sant'Agostino scrive: "Hoc Ecclesiae semper habuit, semper tenuit; hoc a maiorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit" ([85]), non c'è dubbio che volge la propria e l'altrui attenzione alla *vitalità* della Chiesa, della sua fede ed alla proposta che della fede ella farà sin alla fine del mondo, anche se è altrettanto indubbia la reticenza dell'aggettivo *vivente*. La ragione è che la Chiesa non solo è *viva* perché è mistericamente Cristo, ma proprio in quanto tale non può comunicare che *vita,* comunicando Cristo.

Di "viva traditio" si parlò frequentemente in ambito cattolico, a correzione del principio scritturistico protestante. In realtà, il "sola Scriptura" fu, attraverso il principio dell' "et/et", integrato da "evangelium vivum" e da "vivum verbum" e quando il dibattito privilegiò il tema della "regula fidei", i cattolici qualificaron "non animata" la regola protestante ed "animata" quella cattolica ([86]). Il modulo verbale combiava, non il significato. Insomma, di Chiesa *viva,* di *vivo* Magistero ed evangelo *vivo* e Tradizione ugualmente *viva,* in un modo o nell'altro s'è sempre

---

([85]) S. AGOSTINO, *Serm.* 176, 2, 2 PL 38,950.

([86]) Cf CONGAR Y. M.-J., *La Tradizione*, cit. p. 340-341, con varia documentazione, p. es., PIGHI A., *Traditio viva Hierarch. Eccl.cae assertio*, Colonia 1538; HOSIUS che, secondo POLMAN P., *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI siècle*, Gembloux 1932, p. 307, parla di "evangelo vivente"; S. PIER CANISIO, *Meditationes seu notae in evangelicas lectiones,* pars I (1598), ed. Friburgo 1939, p. 184: "...non modo verbum scriptum...sed etiam verbum viva dumtaxat voce traditum".

parlato. E che Scrittura e Tradizione sian non due parallele sulle quali corre la Rivelazione cristiana, bensì due sfaccettature d'un'unica realtà, formalmente diverse ma sostanzialmente confluenti, l'una e l'altra, nell'unità d'una medesima funzione, non fu il Vaticano II a dirlo per primo. Il grande J. Möhler sapeva bene che Sant'Ireneo aveva formalmente riconosciuto la Tradizione nel "complesso della dottrina ecclesiastica tramandata indipendentemente dalla Scrittura". Ma guardando più profondamente nella sua realtà, costatò "che la tradizione non è separata dalla linea dell'evangelo *vivente* nei fedeli...Né l'uso linguistico, né l'approfondimento della realtà stessa può giustificare l'opinione di coloro che presentan la tradizione come qualcosa a sé stante, indipendente dalla santa vita della Chiesa,...(e) non come una realtà quasi fluente dall'animo, dominato dallo Spirito" ([87]). Ed è proprio il richiamo allo Spirito Santo a render più chiara la nozione möhleriana di tradizione *vivente*. Come "il cristianesimo viveva nell'anima del Signore – e nell'anima dei suoi apostoli ripieni di Spirito Santo – ancor prima di diventare concetto, discorso, lettera", così avviene per la Chiesa santa e per ognuno dei suoi membri: "prima della lettera vi è lo Spirito e chi ha lo Spirito vivificante comprenderà senz'altro la lettera che ne è l'espressione".

E' qui evidente che lo Spirito, più e prima della lettera o del discorso, è la tradizione *vivente*. Ne consegue pure ch'essa *vive* nella Chiesa e nei suoi figli come riflesso della *vivificante* presenza dello Spirito. In effetti, "quello Spirito che riempiva gli apostoli è proprio lo stesso Spirito che riempirà in eterno la Chiesa; e solo chi da questa lo riceverà, potrà riconoscerlo nell'insegnamento" ([88]) che la Chiesa, piena di Spirito Santo e dal medesimo Spirito guidata, diffonde in ogni dove ed in ogni tempo.

([87]) MÖHLER J., *L'unità nella Chiesa. Cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, tr., introd. e note di G. Corti, Città Nuova ed., Roma 1969, p. 314. Per questo, a p. 315, poteva così proseguire: "Non vi è che una sola tradizione, nella Chiesa, continua, ininterrotta, dal tempo degli apostoli fin ad ora; in essa conosciamo l'identità della nostra coscienza cristiana con quella di tutt'i tempi, perché noi possiam confrontare la nostra tradizione attuale con quella dei primi secoli".

([88]) Ibid. p. 34.

Il "*partim/partim*" che già il Tridentino aveva parzialmente superato accostando insieme l'insegnamento scritto ed orale, nella prospettiva möhleriana, signoreggiata dallo Spirito Santo, non ha più ragion d'essere: si è sempre dinanzi all'azione del medesimo Spirito, che trasmette alla Chiesa l'unica e sempre invariabile verità che salva. Non si può tacere, peraltro, il pericolo insito in una tale prospettiva, che sembra annegar il compito della Chiesa docente nei gorghi d'un vago spiritualismo soprannaturalistico. Pochi anni dopo, il Möhler della *Symbolik* corresse il Möhler dell'*Einheit* ([89]). Fece, sì, ricorso al "Volksgeist" di provenienza idealistica, ma per riconoscerlo come Spirito Santo che, nelle operazioni "ad extra" e secondo l'economia generale della salvezza, rispetta la legge per la quale lo spirituale passa attraverso il materiale, l'interiore attraverso l'esteriore. In armonia a tale legge, concepì la Chiesa istituita da Cristo e governata dallo Spirito Santo coma una "compenetrazione (*Durchdringung*) di divino e d'umano", "maestra ed educatrice" mediante il tesoro di verità e l'alto insegnamento della "Tradizione", supremo "giudice nelle cose di Fede", il quale, nell'emetter una sentenza sul contenuto del suddetto tesoro, "interpreta in pari tempo Scrittura e Tradizione". Stante codesta qualità di supremo giudice in materia di Fede, il Magistero è "formalmente distinto" – dichiara con fermezza J. Möhler – dall'oggetto del suo insegnamento, dalla Tradizione cioè scritta ed orale. La sua attività, infatti, obbedisce esclusivamente alla comunione di tutt'il corpo ecclesiale, della quale lo Spirito Santo è l'unico principio e per la quale tanto il supremo giudice quanto i singoli fedeli "comunicano con lo spirito e col cuore di tutti" ([90]).

3.3 - L'insistenza sulla presenza dell'aggettivo *vivente* o del relativo concetto ancor prima dell'infatuazione per *Tradizione vivente*, potrebbe trarre qualcuno in inganno: si potrebbe pensare al solito "nihil sub sole novum" (Cohelet 1,9). Ad un certo momento, però, nell'uso di *vivente* entran motivazioni effettivamente nuove ed il significato cambia. L'aggettivo già da tempo accompagnava

---

([89]) Cf CONGAR Y. M.-J., *Note sur l'évolution et l'interprétation de la pensée de Möhler*, in "Rev. de Scienc. Philos. et Théolog." 27 (1938) 205-212.

([90]) MÖHLER J., *Symbolik*, cit. primo libro, cap. 5, §§ 36-43, p. 328-395.

il riferimento ad evangelo, magistero, chiesa, tradizione, ma il senso allora datogli divergeva da quello che oggi gli vien largamente riconsciuto.

Il cambiamento s'iniziò assai presto. Già prima del Möhler, ossia nella "turbinosa Europa teologica" ([91]) del Fénelon e del Bossuet. Fu soprattutto il primo che, influendo col suo quietismo sulla mistica romantica di Madame Guyon, vide nella tradizione vivente il valore che tutela l'equilibrio fra libertà e sicurezza comune, presenti nella sensibilità di tutt'i popoli. Il romanticismo tedesco, intanto, aveva chiaramente superato ogn'individualismo a favore della concezione organica della società e della Chiesa: un *organismo vivente* per ricondurre l'unità nella diversità e molteplicità. Da posizioni nettamente diverse, i maestri che dettero vita alla "Scuola di Tubinga" si ritrovaron più o meno d'accordo col Fénelon. Per il suo fondatore, J. M. Sailer († 1832) la Chiesa non è altro che una *vivente* mediazione fra cristianesimo interiore e comunità. La *Tradizione vivente* – specifica connotazione della teologia francese nel XVII e XVIII sec. – è l'idea-guida verso un concetto di Chiesa, che alla parola *vivente* degli apostoli dà un'efficacia sempre nuova ed attuale ([92]).

Una sempre più decisa sterzata in tal senso venne impressa alla "Scuola di Tubinga", e precisamente alla sua facoltà di teologia fin da quando vi fu trasferita, nel 1817, da J. S. Drey († 1853). La sua idea di fondo si collega al piano organico del Creatore ed al suo incessante sviluppo nel tempo, grazie ad una forza immanente continua e necessaria, la forza dello Spirito Santo, che riflette l'organicità del piano divino nell'organicità della Chiesa che lo compie. Da una tale idea di fondo dipende la ragione per la quale la Chiesa va concepita come un *organi-*

([91]) PETROCCHI M., *Fénelon François de Salignac de la Mothe,* in EC V, c. 1147. La voce va da c. 1146 a c. 1149.

([92]) SAILER J. M., *Grundlehren der Religion,* Monaco 1805, p. 363; WIDMER J. (a c. di), *Opera omnia*, 41 voll., Salisburgo 1830-1845; Cf GEISELMANN J. R., *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche, J. M. Sailers Verständnis der Kirche geschichtlich gedeutet,* Stoccarda 1952; ID., *Chiesa e spiritualità nei movimenti spirituali della prima metà del sec. XIX,* in "Sentire Ecclesiam", tr. it., II. Roma 1964, p. 123-220.

smo vivente, dinamico, guidato e governato dallo Spirito Santo, sempre presente in esso e sempre all'opera, per farne un'espressione *viva* e *vitale* del Regno di Dio, l'organo della sua Rivelazione, l'imperituro canale del dato rivelato. Drey ricorre, per illustrare la sua forte accentuazione del valore *vita,* ad un'analogia: avviene nella Chiesa ciò che si verifica nella pianta, una crescita silenziosa, misteriosa, quasi impercettibile([93]). E su di essa, dopo che Sailer e Drey vi posaron il proprio sguardo indagatore, si svilupparon le fortune della "Scuola di Tubinga" e del suo metodo teologico, sempre legato al concetto di *Tradizione vivente.* Quelli che sopra ho chiamato Maestri son nomi che i teologi conoscon bene: del grandissimo J. A. Möhler s'è già detto qualcosa; qualcosa m'accingo a dir pure di altri.

Continuatori ed epigoni della detta Scuola, della sua opposizione al razionalismo e deismo imperanti nel sec. XVIII, dettero alla Chiesa i connotati d'una comunità di vita (*Lebensgemeinschaft*): d'una vita, intendo, dipendente da due fonti e da esse alimentata: la grazia, di cui il principio è lo Spirito Santo, e la verità rivelata, di cui il canale è la *Tradizione vivente.* Subì l'influsso di Sailer J.B. Hirscher († 1865): rifiutando lo sterile annaspare della scolastica nel XVIII sec., il ben noto moralista di Tubinga e di Friburgo orientò ogni suo sforzo nella direzione della Chiesa come *organismo vivente*: a) Regno di Dio realizzato nel tempo dalla storia della salvezza e dalle sue tre tappe, distinte ma confluenti escatologicamente nella vita eterna; e b) *institutum salutis* in quanto corpo mistico di Cristo che continua nel tempo e nello spazio l'opera salvifica di Cristo([94]).

([93]) DREY J. S., *Dissertatio historico-theologica de origine et vicissitudine exomologeseos in Ecclesia catholica,* Ellwangen 1815; ID.,*Vom Geist und Wesen des Katholizismus*, in "Theologische Quartalschrift" 1 (1819) 8-28, 192-210, 369-391, 559-574; ID., *Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystem: Geist des Christentums und Katholizismus,* a c. di J. R. Geiselmann, Magonza 1940; cf GEISELMANN J. R., *Die Glaubenswissenschaft der kathol. Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. Drey,* ibid. III (1930) 49-117; ID., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens,* Friburgo Br. 1959.

([94]) HIRSCHER J. B., *Über das Verhältnis des Evangelium zur theologischen Scholastik*, Tubinga 1823; ID., *Katechetik*, Tubinga 1831 e 1842; ID., *Die kirchliche Zustände der Gegenwart,* Tubinga 1849; cf GHEISELMANN J. R., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung,* Magonza 1942.

Anche F. A. Staudenmaier([95]), un alunno dei grandi Maestri tubinghesi, raggiunse sul piano liturgico lo stesso risultato che altri avevan raggiunto sul piano storico-dogmatico: un'adesione, cioè, alle idee möhleriane sulla *Tradizione vivente*, concorrendo egli pure al superamento in teologia del positivismo e del liberalismo. Con lui altri pure dovrebbero esser qui recensiti (J. G. Herbst, J. Kuhn, F. Probst, P. B. Gams, F. X. Funk, P. Schanz)([96]), se l'elenco potesse contenersi in poche righe. E' sufficiente dire che la "Scuola di Tubinga" raggiunse i fastigi della più alta notorietà sia per il suo metodo rigorosamente scientifico, sia per i contenuti teologici difesi e diffusi, fra i quali spicca la *Tradizione vivente*.

3.4 - Un'altra scuola, con orientamento filosofico e teologico nettamente diverso e con una linea metodologica che, congiungendo armonicamente l'indirizzo positivo e speculativo con le esigenze irrinunciabili della Tradizione, del Magistero e del lavoro scientifico, destituiva di fondamento la già serpeggiante accusa di conservatorismo, s'era intanto imposta all'attenzione comune. E' la "Scuola Romana", come la si definisce comunemente dopo che H. Schauf ne parlò in tal senso([97]).

Nacque in pieno XIX sec. e raccolse intorno a sé i gesuiti del Collegio Romano, nonché altre eminenti personalità del clero secolare e regolare che operavan all'Apollinare, a Propaganda Fide, alla Minerva ed in altri centri, anche al di fuori dell'Urbe([98]).

([95]) Che Geiselmann, in *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, cit., studia unitamente ad A. Berlage e J. E. Kuhn, sostenendo la loro dipendenza nella dottrina sulla Tradizione da quella di Möhler.

([96]) LAGRANGE J.-M., *Le sens du Christinanisme d'aprés l'exégèse allemande,* Parigi 1918; LEUBE M., *Geschichte des Tübinger Stifts*, Tubinga 1921-1936; parziali indicazioni sparse anche in RICCIOTTI G., *Vita di Gesù Cristo,* Milano 1940, p. 207-246.

([97]) SCHAUF H., *Carlo Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Roma 1938 (cf introduzione).

([98]) Lo ricorda anche P. SEMERIA G., *I miei ricordi oratorî,* Milano-Roma 1927, p. 101-104, dove vengon fatti alcuni nomi, tra i quali quello insigne del card. F. Satolli. Ma fra quelli non rigorosamente romani non bisognerebbe dimenticare valorosi pensatori, teologi e storici come H. Hurter, J. Hergenröther, M. J. Scheeben, H. Denzinger ed altri ancora. Cf NEUFELD K. H., *"Römische Schule". Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung,* in "Gregorianum" 63/64 (1982)677-699.

Purtroppo, la "Scuola Romana", che non esito a definire gloriosa, non ha mai riscosso il plauso della critica, qual avrebbe meritato. Alcuni per ragioni e pregiudizi personali (p. es. J. Döllinger, J. Friedrich, A. Rosmini), altri per una cieca e forse preconcetta opposizione critica, soprattutto in direzione antitomista o anticuriale, la dipinsero con i chiaroscuri d'una semplice ripetizione di dati magisteriali, priva d'effettivi apporti scientifici ed eccessivamente dedita a preoccupazioni apologetiche([99]). Non potendo né volendo in questa sede parlar di tutt'i suoi rappresentanti, mi limito a qualcuno di essi e sempre nella prospettiva della Tradizione ecclesiastica.

G. Perrone (1794-1876)([100]), della cui originalità e profondità non sembra convinto Y. M.-J. Congar([101]), accolse e sviluppò l'idea möhleriana della Chiesa come continuazione sacramentale dell'incarnazione del Verbo, parlandone ovviamente in termini analogici. Collegandosi ai "loci theologici" di M. Cano, vide nella Chiesa e nel suo Magistero il "locus theologicus" o principio trasmissivo della Fede non tanto in senso oggettivo, quanto come soggetto della trasmissione stessa, e quindi come "regula fidei". Sotto questo profilo, il suo concetto di Tradizione assorbì, fin a confondersi con esso, il Magistero vivente della Chiesa. Un

---

([99]) Ciò nonostante esiste sulla "Scuola Romana" ed i suoi campioni un'ingente bibliografia, ora favorevole se pur con riserve, ora fortemente critica. Si veda fra gli altri FILOGRASSI G., *Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi,* in "Gregorianum" 35 (1954) 512-540; VILLOSLADA R. G., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma 1954; ARÉVALO C. G., *Some aspects of the thology of the Mystical Body of Christ in the ecclesiology of G. Perrone, C. Passaglia and C. Schrader*, Roma 1959; KASPER W., *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule,* Friburgo Br. 1962; VERGANO G., *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot,* Cittadella ed., Assisi 2008, sp. p. 23-82.

([100]) Queste le sue opere più importanti: PERRONE G., *Praelectiones theologicae*, 9 voll. Ratisbona 1854-1855[21]; *De immaculato B. V. Mariae conceptu an dogmatico decreto definiri possit disquisitio theologica,* Milano 1852; *L'idea cristiana della Chiesa avverata nel cattolicesimo,* Genova 1862; *Il Protestantesimo e la regola di fede*, 3 voll. Genova 1862; *Praelectiones theologicae de virtutibus fidei, spei et caritatis,* Ratisbona 1865; *Index alphabeticus analyticus rerum quae in universa theologia Ioannis Perrone continentur,* Torino 1868.

([101]) Cf "Handbuch der Dogmengeschichte" (a c. di M. Schmaus, J. Geiselmann e A. Grillmeier), Friburgo Br 1951ss, III, 3d, 93.

siffatto assorbimento – di per sé criticabile – dava al Perrone la garanzia teologica della Tradizione, testimoniandola come fenomeno vivo della Chiesa. Per questi motivi, definì la Chiesa come un sistema d'autorità, divinamente infallibile, l'unico da Dio voluto e stabilito per la conoscenza della verità salutare, e condivise con Möhler l'idea d'una *Tradizione vivente* nel Cristo continuato e nella Chiesa che lo continua([102]).

Ad un alunno del Perrone, Carlo Passaglia (1812-1887)([103]), spetta la palma del più qualificato e dotato rappresentante della "Scuola Romana". Se per gli spiriti c. d. illuminati i suoi scritti sull'autorità della Chiesa e del Papa di fronte all'assolutismo di stato ed al liberalismo sociologico posson apparire datati e quindi non pienamente in linea con le grandi acquisizioni contemporanee, nessuno dovrebbe permettersi di guardare dall'alto in basso la sua idea ineccepibile di *Tradizione vivente*, alla quale rimase sostanzialmente fedele anche dopo la sua rottura con le autorità romane (1861). Si può ben dire ch'egli usò l'aggettivo *vivente* in relazione alla vita stessa della Chiesa, distinguendo Tradizione e Magistero che Perrone aveva invece unificato, e sottolineando l'eredità möhleriana e la sua continuità con essa con

---

([102]) Tra i molti che si son interessati a G. Perrone, un rilievo speciale spetta a KASPER W., *Die Lehre von der Tradition,* cit., sp. p. 29-181; CAVALLERA F., *Le document Newman-Perrone et le developpement du dogme,* in "Bulletin de Littératur Ecclesiastique" 47 (1946) 132-142, 208-225 (ricostruisce un momento di particolare importanza sul discusso tema, strettamente legato alla Tradizione, del progresso dogmatico, sul quale aveva già scritto LYNCH T., *The Newman-Perrone Paper on developpement*, in "Gregorianum" 16 /1935 / 402-477; e sul quale scriverà poi anche WILLAN F. M., *John H. Newman and G. Perrone,* in "Newman Studien", Norimberga 1954, p. 120-145). Nel lungo elenco di coloro che parlaron di G. Perrone non va dimenticato l'interesse dimostratogli da E. Hocedez, R. Aubert, A. Antón e, specialmente, da POTTMEYER H. J., *Unfehlbarkeit und Souveranität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts,* Magonza 1975, sp. p. 285-290.

([103]) Fra i suoi scritti, numerosissimi, si ricorda: PASSAGLIA C., *Commentarius de praerogativis beati Petri apostolorum principis auctoritate divinarum litterarum comprobatis,* Regensburg 1850; ID., *Conférences prononcées dans l'Eglise du "Gesù" pendant le Carême de 1851*, Roma 1852; ID., *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque,* 2 voll. Regensburg 1853-1856 (importantissimo anche per il nostro argomento); scrisse non poco anche di politica.

un'apertura significativa della *Tradizione vivente* tanto al Magistero che l'ebbe per disposizione divina in custodia, quanto alla comunità guidata dall'attuosa presenza dello Spirito Santo([104]).

Ad un attivo teologo del Vaticano I, Clemens Schrader (1820-1875)([105]), che non fu certamente l'ultimo della "Scuola Romana", non si può disconoscer il merito d'aver concorso al concetto di *Tradizione vivente* soprattutto con *De Unitate Romana,* che già nel titolo lega a Roma e al titolare della sua sede, come alla sua "conditio sine qua non", il perenne permanere della Chiesa nella sua inscindibile unità. Fu questa, ed è, l'autocoscienza che accompagna l'incedere della Chiesa nella storia fin dai suoi inizi: quella del Romano Pontefice come il principio dell'unità ed il criterio della fede cattolica([106]).

Il teologo più di altri meritevole di menzione, specie per l'argomento che c'interessa, risponde al nome di G. B. Franzelin (1816-1886)([107]) che ebbe come maestri Perrone e Passaglia. Fa

---

([104]) Sul Passaglia cf KASPER W., *Die Lehre von der Tradition,* cit., p. 185-230; POTTMEYER H. J., *Unfehlbarkeit*, cit. p. 298-329; SCHAUF H., *Carlo Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologie des 19. Jahrhunderts*, Roma 1938; ANTÓN A., *El Misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas,* BAC, II. Madrid 1987, p. 297-308.

([105]) SCHRADER C., *De Unitate Romana commentarius,* 1. Friburgo Br 1862; II. Vienna 1868; *Theses theologicae* : serie 1-7. Vienna 1861-1869; serie 8, Poitiers 1874; *De triplici ordine naturali, praeternaturali, supernaturali,* Vienna 1864; *De Deo creante,* Poitiers 1875. In difesa del *Syllabus* fu parte dirigente nella stesura dei cinque fascicoli su *Der Papst und die modernen Ideen*, Vienna 1864-1867. SCHAUF H., circa cinquant'anni fa, ripubblicò le sue *Tesi ecclesiologiche: De corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi theses. Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader*, Friburgo Br. 1959.

([106]) Su Schrader si può vedere SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* 9 voll., Bruxelles-Parigi 1890-1800², con aggiunte successive di E.-M. Rivière ed altri, vol. VII, p. 912-914; STEINHUBER A., *Geschichte des Collegium Germanicum,* II: Friburgo Br. 1906, p. 511ss.; SCHAUF H., *Carlo Passaglia u. Clemens Schrader,* cit.

([107]) Fra la sua ingente e validissima produzione spiccano: FRANZELIN G. B., *De Eucharistiae sacramento et sacrificio,* Roma 1868; ID., *De Sacramentis in genere*, Roma 1868; ID., *De Deo trino secundum personas,* Roma 1869; ID., *De divina Traditione et Scriptura,* Roma 1870; ID., *De Deo uno secundum naturam,* Roma 1870; ID., *De Verbo incarnato,* Roma 1870; ID., *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum,* Roma 1887. Si tratta di manuali per la scuola, altamente scientifici, tutti onorati da molteplici edizioni.

testo il suo trattato sulla Tradizione e non solo quello. Per lui, un intreccio di *parola* ed *eventi* e d' *eventi* che spiegan la *parola*, son alla base della Rivelazione. L'evento nel quale la parola s'identifica è l'incarnazione del Verbo: una concrezione di parole e di fatti. Poiché il Verbo rivive nella Chiesa, questa pure è insieme *parola* ed *eventi*: non solo una proclamazione delle verità rivelate, ma anche di sé come segno che indica e che garantisce l'avvenuta Rivelazione. La Tradizione, pertanto, è la stessa attività magisteriale della Chiesa attraverso il suo corpo docente (Perrone), mai disgiunto dall'autocoscienza di Fede della comunità cristiana (Passaglia). E' la Chiesa in quanto *parola* ed *evento* di salvezza, non nel senso che si confonda con l'incarnazione del Verbo, bensì in quello d'una sua *re-praesentatio* – come noi oggi diremmo – *sacramentalis*([108]).

Un errore nel quale comunemente s'incorre è quello di bloccare sul Collegio Romano l'attenzione storico-critica alla "Scuola Romana", come se ad essa non appartenessero che i professori gesuiti di quel Collegio e poi della Gregoriana. La realtà è un'altra. Alla "Scuola Romana" appartengon teologi del calibro di M. J. Scheeben, che non insegnò mai a Roma, ma che a Roma aveva ascoltato Liberatore, Perrone, Cercia, Ballerini, Kleutgen, Franzelin e Passaglia. Le appartengon, inoltre, ed alcuni con il ruolo d'iniziatori almeno remoti, ecclesiastici insigni che concorsero a farla grande e gloriosa. Forse sarà opportuno non dimenticare che alla richiesta tridentina d'incrementare l'attività didattica avevan dato immediata risposta, insieme con i gesuiti, anche somaschi, barnabiti e scolopi. Altrettanto era avvenuto nel XVII-XVIII sec., quando teologi come R. C. Billuart e V. L. Gotti, religiosi come i benedettini di Salzburg ed i gesuiti di Würzburg, e santi come Alfonso de' Liguori promossero un

---

([108]) Sul Franzelin, si veda COURTADE G., *J. B. Franzelin. Les formules que le Magistère de l'Eglise lui a empruntées,* in "Recerch. de Scien. Relig." 40/II (1952) 317-325; GAAR F., *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach J.B. Franzelin*, Regensburg 1973; ANTÓN A., *El Misterio*, cit. p. 313-317. Cf inoltre SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque*, cit., III, 950-951; BONAVENIA G., *Raccolte di memorie intorno alla vita dell'em.mo card. G. B. Franzelin,* Roma 1887; FILOGRASSI G., *La realtà oggettiva delle specie eucaristiche secondo il card. Franzelin,* in "Gregorianum" 19 (1937) 395-409

vero progresso teologico sul piano speculativo e positivo([109]). L'insegnamento appartiene infatti alla Chiesa e non ad una sua istituzione, sia pure altamente benemerita. Fu proprio ciò che si verificò con la "Scuola Romana", nell'atmosfera dell'"Aeterni Patris" di Leone XIII. I suoi precursori s'individuan nel gruppo napoletano dei M. Liberatore (1810-1892), G. Sanseverino (1811-1865), N. Signoriello (1820-1889) e soprattutto S. Talamo (1854-1932), con altri non meno illustri. Ad essi devon aggiungersi due grandi domenicani, T. Zigliara (1833-1983) e Z. González (1831-1894)([110]).

Nel 1773, per la soppressione dei gesuiti, l'insegnamento di filosofia e teologia passò al clero secolare con sede presso sant'Apollinare. Così praticamente nacque l'Ateneo Lateranense, col quale, nel 1853, il beato Pio IX mise in stretto collegamento il "Seminario Pio" da lui stesso fondato([111]).

Pertanto, unitamente ai valorosi gesuiti della "Scuola Romana", di cui sopra s'è fatto qualche nome, altri personaggi, non men importanti, d'altre famiglie religiose o del clero secolare, operaron all'interno della medesima Scuola. Primeggia, tra costoro, S. Talamo, chiamato da Leone XIII all'Apollinare e da lui nominato segretario dell'Accademia Romana di san Tommaso([112]). Con lui, il domenicano A. Lepidi (1838-1922), restauratore degli studi ecclesiastici in Francia e docente a Lovanio, poi rettore del collegio "San Tommaso" a Roma e titolare della cattedra di teologia dogmatica. Dal 1897 fin alla morte, fu pure

---

([109]) PARENTE P., *Teologia,* in EC XI, 1963.

([110]) Vi accenna BOGLIOLO L., *Il problema della filosofia cristiana,* Morcelliana, Brescia 1959, p. 166-173.

([111]) Cf BELLAMY J., *La théologie catholique au XIXe siècle*, Parigi 1904; MASNOVO A., *Il neotomismo in Italia. Origini e prime vicende,* Milano 1923; EHRLE F., *Die Scholastik und ihre Aufgabe in unserer Zeit,* Friburgo Br. 1933²; FABRO C. *Scolastica,* in EC XI, 122-140; PIOLANTI A. (a c. di), *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli,* Roma 1963; ID., *Pio IX e la rinascita del tomismo,* Vaticano 1974.

([112]) CORDOVANI M., *Commemorazione di Mons. Salvatore Talamo,* Roma 1933; PIOLANTI A., *Talamo Salvatore,* in EC XI, 1709-1710; ID., *La filosofia cristiana in Mons. S. T., ispiratore dell' "Aeterni Patris",* Vaticano 1986; ID. (a c. di e con sua introduzione), *Salvatore Talamo: il rinnovamento del pensiero tomistico,* Vaticano 1986.

Maestro del Palazzo Apostolico([113]). Alunno di Gioacchino Pecci a Perugia e poi collaboratore di lui, divenuto Leone XIII, fu F. Satolli (1839-1915), professore di dogmatica all'Apollinare e a Propaganda Fide e nel 1895 cardinale; fedele interprete del tomismo in filosofia e teologia, è considerato una gloria della "Scuola Romana"([114]). Ancor un nome, quello dell'illustre stimmatino R. Tabarelli (1851-1909), che insegnò filosofia e teologia dogmatica all'Apollinare ed all'Accademia di san Tommaso d'Aquino, opponendo l'Aquinate al pericolo modernista e destituendo efficacemente d'ogni fondamento l'ontologismo, il positivismo e il razionalismo([115]). Non per motivi di completezza, impossibile in questa sede, ma di giustizia, desidero ricordar alcuni grandi maestri, coi quali io stesso fui in rapporti di discepolato, di collaborazione e d'amicizia: C. Fabro (1911-1995) giustamente in prima linea, perché di tutti il più grande; il card. P. Parente (1891-1986), insigne dogmatico di Propaganda Fide e della Lateranense; A. Piolanti (1911-2001), colonna della Lateranense come professore e come rettore, nonché rinomatissimo professore di Propaganda Fide, cultore indefesso dell'Angelico e promotore d'iniziative a raggio universale, come i Congressi Internazionali su san Tommaso d'Aquino e varie riviste d'altissima levatura storico-teologica. Collegate, infine, con la "Scuola Romana" sono pure due Accademie che operarono nel quadro dei suoi interessi: la Teologica Romana e quella di san Tommaso.

Da modesto continuatore di sì insigne Scuola, ne ho segnalato per sommi capi alcuni Maestri non perché "laudator temporis acti", ma perché essa stessa, con il suo orientamento dichiaratamente tomista e la sua fedele adesione al Magistero ec-

---

([113]) SOLERI C., *Lepidi A.,* in EC VII, 1188-1189; SESTILI G., *Il p. A. L. e la sua filosofia,* Torino-Roma 1930; avversò l'ontologismo, come riconobbe anche Talamo, che pur gli preferiva Zigliara, cf PIOLANTI A., *S. Talamo: il rinnovamento,* cit. p. 106.

([114]) IGNUDI S., *Card. F. S.*, in PIOLANTI A. (a c. di), *La Pont. Univ. Lateranense,* cit. p. 104-105; DE CAMILLIS M., *S. F.,* in EC X, 1964.

([115]) FABRO C., *P. R. Tabarelli, CPS*, in PIOLANTI A (a c. di), *La Pont. Univ. Lateranense*, cit., p. 108-112: ID., *T. R.,* in EC XI,1675-1676; GRABMANN M., *Die Geschichte der scholastischen Methode,* 1. Friburgo Br., 1909, p. 23.

clesiastico, è come un faro che illustra della sua luce tutta la storia della Tradizione e ne mette in risalto la perenne *vitalità*.

3.5 - Quest'ultima parola mi ricorda l'interesse del presente paragrafo per la *Tradizione vivente*. Fin a qui, l'aggettivo *vivente* ha messo in evidenza un dato positivo ed innegabile della vera Tradizione; potrei dire ch'essa è *vera* solo se *vivente* ed in tanto *vivente* in quanto *vera*. Strada facendo, ho peraltro ricordato che troppo frequentemente, dal Vaticano II in poi, ci s'appella alla *Tradizione vivente*, dandole significati ben diversi da quelli per i quali essa è veramente viva. Ho anche spiegato l'attuale concetto di *Tradizione vivente*: tale essa è a condizione che il Magistero di sempre s'apra agli apporti del presente, li assimili e li riproponga non solo come non antitetici rispetto alla Tradizione delle origini, ma come suo attuale sviluppo, espresso ovviamente nei termini che sono oggi i più accessibili, anche se sostanzialmente diversi e perfino contrari rispetto a quelli originari.

Ho fatto anche i nomi di coloro che sono stati, nella nostra epoca, gli artefici del sostanziale passaggio da un concetto di *vivente* ad un altro: un vivente esiziale, portatore di morte. Rahner, Schillebeeckx, Küng: i capi indiscussi. E poi la fungaia dei ripetitori e la mai soddisfatta *Teologia della liberazione*.

Progressivamente si son assimilati in campo teologico, ma anche esegetico e storico, principi e pensieri che in origine o di per sé nulla presentan d'eccepibile([116]), ma che in seguito, "sensim" ma certamente non "sine sensu" s'introducono nel vocabolario teologico, lasciandovi non solo il segno, ma anche il peso della loro mortifera presenza, fin a stravolgere il significato orginario della Rivelazione e del dogma. Si parte sempre dall'ovvio: gli errori contro la Fede o gl'interrogativi ad essa nascon in un determinato ambiente storico, di cui chi risponde non può non tener conto. Il tenerne conto ha per effetto - com'è spesso accaduto prima e dopo il Vaticano II - che le idee e gli strumenti offerti dalla cultura del tempo, e specialmente da quella filosofica, diventan le idee e gli strumenti della teologia, se non proprio del Magistero. La storicità è la condizione e per alcuni

---

([116]) Un solo esempio: GARDEIL A., *Le donné révélé et la théologie,* Parigi 1932², p. I, cap. III-V.

addirittura il valore di fondo da cui necessariamente parte la riflessione teologica. Tutto è nella storia: la Rivelazione, la Fede, la teologia. La stessa Commissione Teologica Internazionale ritenne, nel 1972, che il valore *storicità* fosse la condizione di fondo per la comprensione della realtà e per una necessaria *autoricomprensione* della teologia nella storia([117]). La "svolta antropologica" ha fatto il resto. Oggi, in teologia, si parla quasi sempre un linguaggio non più teologico, con la pretesa del suo adattamento, insieme diacronico e sincronico, ai tempi che cambiano, alle filosofie che si succedono o s'elidono, alle scienze umane in continuo movimento. Si teorizzan tali adattamenti com'espressione insieme d'alta scientificità e di storicità, con la certezza – non si sa da che cosa garantita – che anche chi non se ne rendesse conto, sarà sempre debitore, nell'esprimer il suo credo teologico, al sovrapporsi sul suo stesso *Credo* di forme e strutture socio-culturali come un cumulo di tradizioni (*cumulated traditions*)([118]). Esse sarebbero, di quel *Credo*, d'ogni *credo*, il criterio euristico, la specificazione, l'integrazione, la manomissione, il rinnovamento, l'annullamento. Mi chiedo se proprio questo intendesse la Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, inserendo nel suo *Instrumentum laboris* del 2008 frasi come le seguenti: "...la Parola di Dio...è in consonanza con la vita concreta delle persone del nostro tempo"([119]), "le Chiese particolari assumano il compito di accogliere la Parola di Dio in relazione alla loro peculiare situazione"([120]), la quale consente "oggi (di) parlare di un approccio biblico differenziato in Europa, in Africa, in Asia, in America, in Oceania"([121]) perché la Parola di Dio "non è caduta direttamente dal cielo, ma è propriamente una sintesi di culture"([122]).

([117]) Cf COLOMBO G., *La ragione teologica*, ed. Glossa, Milano 1995, p. 182.

([118]) Cf SMITH C., *The end and meaning of religion*, New York 1964.

([119]) SEGRET. SINODO D. VESCOVI, *Instrumentum laboris*, Città del Vaticano 2008, p. 4.

([120]) Ibid. p. 3.

([121]) Ibid. p. 9.

([122]) Ibid., p. 73. Frasi come queste, prima del Vaticano II, avrebbero fatto i conti con l'allora Sant'Uffizio; oggi le propone il Magistero!

Una "sintesi di culture" è estranea e perfino contraria al processo d'inculturazione evangelizzante; è il risultato finale delle *cumulated traditions*, o più precisamente è quel *pot pourri* che, acculturandolo, si sovrappone all'evangelo per fagocitarlo. Come sarà possibile, allora, una *Tradizione vivente* che incorpora i fenomeni culturali destinati a snaturarla e quindi a neutralizzarla? "Quae autem conventio Christi ad Belial" (2Cr 6,15)? Se il *sì* neutralizza il *no* e viceversa, nessuno dovrebbe sottrarsi all'evidenza che ne segue; e cioè che tutt'il pensiero filosofico dall'illuminismo in poi ha dato vita ad una cultura o dichiaratamente atea, o deista com'esaltazione della sola ragione e netta opposizione al concetto stesso di Rivelazione. Quando - si pensi all' *Anonimo di Wolfenbüttel* ed a tutta la corrente razionalista che lo seguì - lo stesso illuminismo volse il suo interesse a Cristo e produsse il risultato d'una radicale dissoluzione razionalista della divina Persona di Gesù e dello svuotamento totale del Cristianesimo d'ogni valore trascendente e soprannaturale, s'ebbe la dimostrazione lapalissiana dell'irriducibilità fra Fede cristiana e cultura moderna. Oggi, in una temperie culturale d'illuminismo addirittura esasperato, l'estrema incoerenza o la strana dabbenaggine di chi è "maestro in Israele" propone una *Tradizione vivente*, nella quale il *sì* della verità da sempre trasmessa non elide il *no* dell'opposta dottrina, ma a questa affida i propri contenuti per un'"autoricomprensione" di essi, nell' ambito d'un pluralismo incolore ed insensibile allo stridore dell'antitesi. Non è un paradosso, è l'assurdo, il logicamente contraddittorio, l'antitesi assurta a validità esemplaristica ed ideale.

3.6 - Perché non si pensi ad un discorso astioso o prevenuto, faccio qualche esempio concreto con riferimento, oltre che al Vaticano II, anche alle pretese di trarne argomento per la c.d. *Tradizione vivente*.

a) Inizio dal famoso "subsistit in" di LG 8/b. Il testo ricorre ad un'inutile ed ingombrante circonlocuzione per non offendere gl'interlocutori del dialogo ecumenico con un semplice "Haec unica Christi Ecclesia *est* Ecclesia catholica". E' pur vero che, su quest'identificazione, la circonlocuzione non lascia dubbi, ma il rispetto dei detti interlocutori espunse evidentemente la perentoria formulazione della *Professio Fidei Tridentina* e del Va-

ticano I: "Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia" ([123]). LG 8/b lasciò più d'una porta aperta ad un concetto di Chiesa inclusivo *anche* della loro presenza con la proposizione concessiva "licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt". UR 3/b-d fece poi il resto: riconobbe che fuori della Chiesa cattolica esistono "plurima et eximia bona, quibus simul semptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur". Ovvia la conclusione da trarre: la Chiesa di Cristo non è quella cattolica, ma questa concorre con altre – ossia con tutte quelle che dispongono dei "bona plurima et eximia quibus ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur" – alla costituzione della Chiesa di Cristo. *In* codesta Chiesa di Cristo, dunque, e nell'insieme dei soggetti ecclesiali che concorrono a costituirla, *sussiste* la Chiesa vera. Non quindi nella Chiesa cattolica romana. Ciò significa che la preposizione *in* venne scelta ad arte per operar il passaggio da un giudizio d'*identità* (Ecclesia Christi **est** Ecclesia catholica) ad un giudizio d'*inclusione* (la Chiesa di Cristo include in sé quella cattolica e tutte le altre dotate di beni salutari).

Sarei proprio grato a chi dimostrasse:

1. che oltre alla Chiesa cattolica - fuori della quale, come si sa, non c'è salvezza([124]) - altre chiese, per disposizione di Cristo, son nell'*ordinaria* economia della salvezza canali e strumenti di essa;
2. che la Chiesa cattolica, pertanto, non può pretendere d'arrogarsi in esclusiva la capacità salvifica;
3. che la Chiesa cattolica è *inclusa* con altre nella Chiesa di Cristo ma non s'identifica con essa, tutt'al più concorre a formarla;
4. che una tale *inclusione* è, insieme con quanto precede, la genuina dottrina di sempre e da sempre trasmessa dalla *Tradizione vivente*.

([123]) Cf DS 1862, 1868 e 3001.

([124]) Cf DS 802; S. CIPRIANO, *Ep.* 73, 21 CSEL 3/II,795; PL 3,1169 A: "Salus extra Ecclesiam non est"; PIO XII, *Ep. S. Officii ad archiep. Bostoniensem,* 8. Aug. 1949, DS 3866.

b) Come secondo esempio, riporto l'affermazione di DH 2/a sul fondamento della libertà religiosa: "Declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur". Una nota arranca da Giovanni XXIII a Pio XII, Pio XI, Leone XIII, ma non dimostra né il fondamento naturale della libertà religiosa, né la sua conoscibilità mediante la parola di Dio e la ragione umana. I commentatori, invece, fan dire al testo conciliare più di quant'effettivamente esso dice. Per es., C. Riva([125]) prima limita il fondamento alla dignità della persona umana, poi mette in evidenza che tale dignità è affermata dalla Rivelazione "coi fatti...e con le parole", per insinuar un fondamento teologico accanto a quello ontologico([126]). Là dove, però, il testo conciliare lo consente, il discorso del commentatore cambia. DH 9 dichiara apertamente: "...haec dotrina de libertate radices habet in Revelatione". Non è una scoperta contraddizione di quanto afferma DH 2/a, ma una sua esplicitazione. Riconosce che manca una diretta ed esplicita affermazione biblica della libertà religiosa, mentre è invece presente il riconoscimento della dignità della persona, "il rispetto di Cristo verso di essa", lo spirito ch'egli lascia alla sua Chiesa perché tratti ogni uomo con il suo stesso amore. Riva coglie allora la palla al balzo e conclude al fondamento teologico della libertà religiosa([127]).

Ognun vede da sé che il fondamento è labile; tuttavia si continua a ripeterlo, imperterriti. Inevitabile, allora, un'osservazione: la Rivelazione oggi invocata a favore ed a supporto della

---

([125]) RIVA C., *Aspetti generali della libertà religiosa*, FAVALE A. (a c. di), *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Torino-Leumann 1967², p. 174.

([126]) Nel medesimo commento a c. di Favale, J. Hamer riporta il giudizio del relatore E. J. De Smedt contrario, per esigenze di dialogo, ad un esplicito fondamento teologico oltre a quello ontologico o naturale: "Per soddisfare il desiderio d'alcuni Padri, questa dottrina è stata esposta prima fondandola unicamente sulla dignità della persona umana, poiché quest'argomento può esser accettato da tutti, compresi i non-credenti. Nel paragrafo seguente, poi, tutta l'argomentazione è stata ripresa in maniera più radicale, insistendo sulla relazione dell'uomo con Dio", ibid. p. 92. Si noti bene, "relazione – sia pur radicale – dell'uomo con Dio", non significa fondazione biblica.

([127]) Ibid. p. 219-222.

libertà religiosa, fin ad ieri veniva invocata a fondamento d'una sola libertà: quella di cercare conoscere amare e servire Dio. E, di conseguenza, a condanna d'ogni altra in contrario. Il beato Pio IX, nel *Syllabus* del 1864 che qualcuno in mia presenza – e quel ch'è ancor peggio in una commissione di studio organizzata dalla Santa Sede – definì "pestifero", proprio alla Rivelazione s'appellò per proscriver affermazioni di questo genere: "Liberum cuique homini est, eam amplectendi ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit - Homines in cuiusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt" ([128]). Il medesimo provvidenziale Pontefice, anche nell'enciclica "Quanta cura" che accompagnava il *Syllabus*, giustificò il suo intervento sulla base della "sacrarum Litterarum, Ecclesiae Sanctorumque Patrum doctrinam". Richiamandosi poi al famoso "deliramentum" del suo predecessore Gregorio XVI ([129]), nonché alla "libertas perditionis" di sant'Agostino ([130]), ripeté l'insostenibilità, su base biblica e razionale, che la "libertà di coscienza e di culto fosse un diritto d'ognuno" ([131]). Il Pontefice concludeva la sua dichiarazione con un pensiero di san Gregorio Magno ([132]): "Si humanis persuasionibus semper disceptare sit liberum", mai, "ex ipsa Domini nostri Iesu Christi institutione", questa libertà dovrà opporsi alla sapienza rivelata.

So bene che fra *libertà di coscienza* e *libertà religiosa* c'è differenza: l'una è l'intimo sacrario che solo l'io gestisce, l'altra è il libero orientarsi delle sue scelte religiose. Direi che la *libertà religiosa* nasce dalla *libertà di coscienza,* ne fa parte e la specifica, anche se non mancan dichiarazioni ufficiali sulla loro identità ([133]).

([128]) PIO IX, *Syllabus*, 8 dic. 1864, proposizioni 15 e 16, DS 2915-2916.

([129]) GREGORIUS XI, Encicl. "Mirari vos", 16 ag. 1832, n. 1613.

([130]) S. AGOSTINO, *Ep* 105 (166), 2, 9 PL 33,399.

([131]) Significativo il fatto che l'edizioni postconciliari del Denzinger non riportano questa parte della "Quanta cura", evidente essendo il suo stridore con la dottrina del Vaticano II e soprattutto con la sua esasperazione postconciliare. Il testo però si trova nelle precedenti edizioni, p. es. in DENZINGER-HUMBERG, Herder-Barcelona 1951, 1689-1690.

([132]) S. GREGORIO MAGNO, *Ep.* 164 (133), 2 PL54,1149 B.

([133]) CCC 2105, poi cit. da PONT. CONSIGLIO D. GIUST. E D. PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa,* LEV-Città del Vaticano 2004, n. 422 p. 229.

Ne parlo non per un'analisi teoretica dei concetti, ma per un'osservazione sulla logica e la coerenza d'alcuni pronunciamenti. Soprattutto di quello riguardante la fondazione della libertà religiosa nella Rivelazione biblica.

Ora, la prima cosa da dire a tale riguardo è la grande diversità di prospettiva fra il *no* di Pio IX ed il *sì* di DH: Pio IX s'opponeva all'indifferentismo religioso e, quindi, al relativismo morale delle scelte in materia di religione e di culto; DH, a tutela di quell'inviolabile sacrario ch'è l'*io* personale, s'oppone ad ogni sua costrizione e ne difende la scelta religiosa, qualunque essa sia. In astratto le due posizioni non s'ostacolano; in concreto, l'incontrollata libertà delle scelte religiose porta fatalmente all'indifferentismo temuto e combattuto dal beato Pio IX. Poiché le due posizioni dichiaran la propria dipendenza dalla Rivelazione, la domanda sopra già posta si specifica ora così:

1. E' mai possibile che la Rivelazione chiusa dalla morte dell'ultimo apostolo, e da allora ovviamente rimasta unica irriformabile ed irriformata, dica su uno stesso argomento agli uni un *sì* e ad altri un *no*?

2. Se ciò è stato reso possibile dalla svolta conciliare, significa forse che s'è dinanzi al "nuovo concetto di Rivelazione", sul quale recentemente s'è tornati a parlare?

3. E se di fatto e di diritto s'è autorizzati a rifugiarci in un "nuovo concetto di Rivelazione", c'è forse di ciò, e qual è, la giustificazione che la *Tradizione vivente* riesce a suggerire?

c) Un terzo ed ultim'esempio, non perché non ce ne sian altri, ma per fermarmi al numero perfetto: la *collegialità episcopale*. Su di essa son passati i famosi fiumi d'inchiostro. Anche il mio. Sintetizzata, come si dice, in soldoni, essa consiste in un *duplice soggetto d'un unico e medesimo potere*, quello di governare, ammaestrar e santificare la Chiesa. Lo proclama LG 22/b dove prima si legge che "Romanus Pontifex habet in Ecclesiam, vi muneris sui, Vicarii scilicet Christi et totius Ecclesiae Pastoris, *plenam, supremam et universalem potestatem* (il corsivo è una mia scelta per sottolinear il concetto) quam semper libere exercere valet". Immediatamente dopo ci s'imbatte in quest'altra proclamazione: "Ordo autem episcoporum, qui collegio apostolorum in magisterio et regimini pastorali succedit,..subiectum quoque *supremae ac plenae potestatis in universam Ecclesiam* (c. s.)

exsistit, quae quidem potestas nonnisi consentiente Romano Pontifice exerceri potest".

Il latino non è classico, ma è chiaro:

1. *una medesima potestà "piena suprema universale"*;
2. *un medesimo oggetto, la Chiesa*;
3. *un esercizio differenziato*;
4. *due distinti soggetti.*

La presenza di due soggetti d'una medesima potestà, per analogia, richiama alla mia mente un ben noto testo di san Tommaso che, discutendo sul "potere meglio costituito", propende per quello d'"un unico capo supremo, dotato di virtù, che abbia sotto di sé ministri o capi subalterni, promossi secondo i loro meriti" ([134]). Ho detto "per analogia", perché la Chiesa non è una società qualunque, organizzabile secondo ordinamenti politici, avendo ricevuto dal suo stesso Fondatore la propria costituzione e le sue caratteristiche essenziali. E' anche da tener presente che san Tommaso non opta per un solo modello, ma per tre, pur sottolineando quale di essi sia il migliore. E neanche considera, nemmeno in ipotesi, l'idea di due soggetti paritetici d'un'unica e medesima potestà. Il testo citato, dunque, è solo un riferimento analogico. Ma non senza significato. Lo si coglie in un passaggio dell'enciclica "Satis cognitum", essa pure ben nota, nella quale, affrontando direttamente l'argomento del governo ecclesiastico, papa Leone XIII scrive: "Illud praeterea animadvertendum, tum rerum ordinem mutuasque necessitudines perturbari, si bini magistratus in populo sint eodem gradu, neutro alteri obnoxio. Sed Romani Pontificis potestas summa est, universalis, planeque sui iuris; episcoporum vero circumscripta finibus nec plane sui iuris" ([135]). Il testo leoniano assume un con-

---

([134]) S. TOMMASO, I/2, 105, 1: "Optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem".

([135]) LEONE XIII, Encicl. "Satis cognitum", 28 giugno 1896, DS 3309. Cf PIO XII, Encicl. "Mystici corporis" 29 giugno 1943, in AAS (1943) 212: "Episcopi non plene sui iuris sunt, sed sub debita R. Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictione fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita". Da notare a questo riguardo il cambiamento operato dal Vaticano II, che fa dipendere dall'ordinazione episcopale anche la giurisdizio-

notato ancor più rilevante dal fatto che viene a conclusione di fondamentali considerazioni su ciò che Papa e vescovi hanno in comune e ciò che invece li distingue nell'esercizio delle loro mansioni. Appare ovvia, allora, la dottrina promulgata dalla "Pastor aeternus" del Vaticano I in questi termini: il Romano Pontefice ha non soltanto "officium inspectionis et directionis", ma "plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent": ne discende che al Papa non competon semplicemente "potiores partes", bensì "tota plenitudo huius supraemae potestatis", la quale pertanto dovrà dirsi "ordinaria et immediata sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes ac singulos *pastores* et fideles" ([136]).

Lascio la conclusione al grande san Bernardo († 1153), "ultimus inter Patres, primis certo non impar", il quale, rivolto a Pietro e ad ogni suo successore, s'esprime in questi termini icastici: "Tibi universi crediti, uni unus. Nec modo ovium, sed et

---

ne, non però il suo esercizio: *Nota praevia*, n. 2: "In consecratione datur *ontologica* participatio sacrorum munerum...Ut vero talis expedita potestas habeatur, accedere debet *canonica seu iuridica determinatio*": un modo diverso per ripetere "non plene (plane) sui iuris". Va infine osservato che l'affermazione della sostanziale differenza fra la potestà del Papa e quella dei vescovi, sia pure *collegialmente* considerati, affonda le sue radici nel primato del Romano Pontefice e nel Magistero della Chiesa: cf CONC. FLORENT., Decr. "Pro Graecis et Armeniis", 6 luglio 1439, DS 1307: "...Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum...totius Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem exsistere". E' l'eco di quanto già il CONC. LUGDUNENSE II del 1274 DS 861: "...summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam obtinet", al quale "potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius iudicium recurri".

([136]) CONC. OECUM. VATIC.: I, costituzione "Pastor aeternus", 18 luglio 1870 DS 3064. Il noto PALMIERI D., *Tractatus de Romano Pontifice,* Roma 1887 (in IV ed. riveduta e corretta da G. Filograssi, 1931) difende la pienezza della potestà primaziale nel senso non solo *positivo*, d'un potere cioè che "per suo diritto ordinario s'estende a tutto nei confronti di tutti", ma anche *esclusivo* d'una pienezza che "o formalmente o virtualmente comprenda ogni potestà con cui la Chiesa vien governata e che pertanto è la sorgente immediata della giurisdizione episcopale", p. 207-210.

Pastorum, tu unus omnium pastor. Unde id probem? Ex verbo Domini. Cui enim, non dico Episcoporum sed etiam Apostolorum, sic absolute et indiscrete totae commissae sunt"? ([137])

Ho insistito sull'estensione universale della primazialità papale per dimostrare che, nella *Tradizione ecclesiastica*, essa non ha *mai* fatto a mezzo con quella dei vescovi, né tanto meno s'è ad essa abbinata ed in essa integrata. Il *mai* in effetti esclude qualunque eccezione, anche quelle delle note addotte da LG 22/b che non hanno un diretto riferimento alla *collegialità*.

Domande forse ingenue ma inevitabili:

1. è allora la *collegialità* di LG 22/b a render *vitale* la Tradizione della Chiesa, o è la *Tradizione vitale* a generare la *collegialità*?

2. la risposta, qualunque essa sia, potrà dimostrare d'esser in continuità con la *traditio apostolica?*

3. Se, alla luce della costante *traditio apostolica* tale continuità è indimostrabile, è mai possibile che una novità non omogenea, qual è la *collegialità,* diventi un coefficiente di vitalità ecclesiale ed un elemento costitutivo, quindi, della *Tradizione vivente*?

4. Con quali argomenti si sosterrà allora che la *Tradizione* è *vivente* non quando le sue novità son determinate da acquisizioni estrinseche e formali, ma quand'insorgono dall'acritica assimilazione della contraddittorietà nel proprio statuto - alludo alla contraddittorietà fra la Rivelazione cristiana ed il nuovo concetto di essa come Rivelazione "in fieri", fra la fede nel Dio personale, incarnato in Cristo e vivente nella Chiesa e la cultura moderna dell'immanenza assoluta (oltre a quella postmoderna del nulla), che non *vita* le conferiscono, ma morte?

([137]) S. BERNARDO, *De consider.* 2,8 PL 182, 751.

Seconda parte

Cap. VIII

DAGLI APOSTOLI AD OGGI, VERSO DOMANI

Quant'è stato finora esposto, senz'alcuna pretesa di completezza, attien ad ambiti vari e spesso intercomunicanti: storico, soprattutto, storico-teologico e filologico. Ho cercato di seguire le vicende del *fatto* e del *lemma* Tradizione, non in astratto né genericamente, ma in riferimento alla vita della Chiesa, alla continuità del suo messaggio salvifico, alle varianti – in profondità o solamente in superficie – del concetto riguardante la natura i modi ed i tempi del *regime di Tradizione*, che provvede alla ricezione conservazione e trasmissione delle verità rivelate. Strada facendo, molti argomenti sono stati presi in esame, sempre sotto l'angolatura metodologica sopra indicata e quindi senz'approfondirne sistematicamente le sottese tematiche.

Un tale approfondimento avrebbe richiesto l'opera concertata di più specialisti, o anche d'un solo autore plurispecializzato, che purtroppo so di non essere. Avrebbe, p. es., richiesto, di volta in volta, la contestualizzazione storico-culturale dei singoli argomenti e quindi conoscenze a monte – come oggi suol dirsi – nei più vari settori dello scibile umano. Per non perdermi in un dedalo di sentieri inestricabili, mi son attenuto soprattutto ad un quadro *teologico*, orientato verso la prospettiva sistematica che sto per iniziar a percorrere. D'ora in poi non mi chiederò più in che senso questo o quest'altro Padre della Chiesa, questo o quest'altro teologo, abbia inteso il concetto di Tradizione, né se questo o quest'altro periodo della storia ecclesiastica abbia privilegiato un'idea del fenomeno trasmissorio rispetto ad ogni altra, e nemmeno in che cosa un autore, o un Pontefice, o un Concilio si distinguan da altri nel precisare i rapporti fra Rivela-

zione Tradizione e Magistero. D'ora in poi, infatti, per quanto mi sarà possibile parlerò solo della Tradizione in sé. In altri termini, farò qualcosa di diverso dal semplice attenermi al quadro storico-teologico: mi lascerò guidare solamente dal *metodo teologico*.

E' un metodo collaudato da un uso secolare, specie dopo che M. Cano ne indicò e ne precisò i parametri. I grandi e meno grandi teologi lo consacrarono: ogni trattato, ogni "quaestio" partiva dalla 1) *dottrina della Chiesa*, passava alla sua verifica nelle *b) fonti della rivelazione*, ricercandone infine una proporzionata convenienza nella c) *ragione teologica*. Nonostante che la *nouvelle vague théologique* abbia sparigliato quest'ordine, preferendo un metodo dal basso verso l'alto, nulla m'impedirebbe di seguirlo anche oggi nello sviluppo della mia riflessione sulla Tradizione ecclesiastica. Mi pare, tuttavia, che proprio il Vaticano II abbia ridotto la formulazione del metodo teologico alla sua sintesi più chiara e più semplice: l'ho ricordata nel muover i primi passi del mio lungo itinerario sul regime trasmissorio. Si trova in OpT 16/a e dice: "In lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu". Ciò significa che una riflessione è veramente teologica, quando trae ispirazione e luce dalla Fede, quale è interpretata e proposta dal Magistero della Chiesa: "In sensu Ecclesiae", diceva il beato Pio IX([1]).

Alla Fede, dunque, ed al Magistero va riconosciuta e lasciata la funzione-guida dell'elaborazione teologica. Ma quando ed in che misura un "intelletto" è veramente illuminato e guidato dalla Fede? Quando ed in che misura il Magistero s'introduce nella "fides quaerens intellectum"? Non mi pare che la risposta sia molto difficile: *la Fede discende dalla Rivelazione e la Rivelazione è il sacro deposito nelle mani della Chiesa*. Pertanto, un metodo veramente teologico si fa strada grazie alla luce che, in ultim'istanza, gli proviene dalla proposta ecclesiale della Fede, cioè quando la Fede vien proposta dal Magistero della Chiesa.

E' peraltro prevedibile che qualcuno, limitatamente all'analisi teologica della Tradizione, scorga nell'applicazione della suddetta risposta una "petitio principii": se la Rivelazione arriva al cre-

---

([1]) Lo ricordò Pio XII in un memorabile discorso per la VI Settimana Nazionale d'aggiornamento pastorale, 14 sett. 1956, in AAS (1956) 710.

dente attraverso la "parola *scritta*" e la "parola *detta*"; e se la stessa "parola *scritta*" in ultim'analisi è anch'essa Tradizione, non è possibile che Scrittura e Tradizione costituiscan il banco di prova per ciò che s'intende dimostrare: appunto, la Tradizione. Sì, il discorso così impostato ha tutta l'aria d'un sofisma. Ma in effetti non lo è. Qui tutto passa attraverso le maglie d'un discernimento superiore, quello che il credente – e un teologo o è un credente, o è una "contradictio in terminis": uno sgorbio ed uno scarabocchio nell'armonia generale del mondo teologico – pone in rapporto con l'azione ispiratrice e direttiva dello Spirito Santo (cf Gv 14,26; 16,13): il discernimento del Magistero ecclesiastico. Da tale discernimento dipese il canone dei Libri sacri; dal medesimo discernimento dipese e dipende la sempre attuale sopravvivenza della Tradizione. In questa, pertanto, e nei Libri sacri, secondo il giudizio e l'uso del Magistero, è non solo legittimo, ma doveroso ed imprescindibile ricercar orientamento e luce per arrivar al traguardo della vera Tradizione.

Ancor un passo in avanti. Quando m'appellerò ad un testo biblico, non lo farò perché lo considero "primo, per se et in se" un elemento di prova accanto ad altri o insieme con essi, ma perché esprime la verità rivelata sull'argomento in esame. Altro, infatti, è l'uso della Sacra Scrittura come un prontuario di "probantia dicta"; altro è il risalir, attraverso i "dicta", alla "mens" della Rivelazione stessa([2]). Nell'espressione di codesta

---

([2]) In un mio scritto recente – *Concilio Ecumenico Vaticano II - Un discorso da fare,* Casa Mariana Ed., Frigento/Av. 2009², p. 129 – rilevavo la necessità d'evitare troppo scoperte esagerazioni nell'accostamento di Scrittura e Tradizione. "La Scrittura è divinamente *ispirata*, la Tradizione è divinamente *assistita;* ambedue trasmettono la *buona notizia* del mistero salvifico, l'una con parola divina l'altra con parole umane...infallibilmente la prima, ...non infallibilmente la seconda, almeno fin a che non venga assunta e proposta dal Magistero". Penso che qualche precisazione sia doverosa anche nei confronti della stessa Sacra Scrittura e delle esagerazioni con cui se ne promuove il culto. Se nulla da eccepire è nella "venerazione" che la Chiesa, secondo DV 21, rivolge alla Sacra Scrittura, non altrettanto direi di quel "sicut et ipsum Corpus dominicum" che apre le porte all'equiparazione fra SS.ma Eucaristia e Sacra Scrittura. Ormai è diventato un luogo comune. Anzi, esso è perfino penetrato nella preghiera liturgica, che abbina "mensa eucaristica" e "mensa della paro-

"mens" rivelata, anche un versetto, o addirittura una sola parola del Sacro Testo può costituir un tramite per l'accesso al concetto autenticamente cristiano di Rivelazione.

Pongo, dunque, alla base delle mie riflessioni, una definizione-descrizione([3]) del regime trasmissorio, che analizzarò poi in ogni sua componente. Il lettore non avrà difficoltà a riconoscer nella Tradizione così tratteggiata – ma anche anticipata nel capitolo che ho definito interlocutorio – il collegamento con tutti gli elementi incontrati in ordine sparso nei capitoli precedenti. Il parlar indifferentemente di *Tradizione* e di *regime trasmissorio* si giustifica sulla base d'un medesimo contenuto oggettivo e, soprattutto, del divino mandato (Mt 28,19-20) che fa della Tradizione una "parola trasmessa" e di questa "trasmissione" una legge.

La Tradizione, in quanto "parola trasmessa", è la Rivelazione stessa che la Chiesa, mediante la sua predicazione iniziata, per volere del suo divin Fondatore, fin dalle origini e mai interrotta, trasmette come appresa dalla viva voce di Cristo e dei suoi apostoli, ai quali – ed in essi ai loro successori – Cristo l'aveva affidata perché la ritrasmettessero per tutta la durata del tempo, fedelmente ed integralmente.

1 - <u>*Parola trasmessa*</u> - Non una qualunque, ed ancor meno un *bla* da aggiunger alla lista dei quotidiani *bla.bla.bla* che ammorba, entro un'irrespirabile cappa di nonsensi o di scurrilità, l'atmosfera contemporanea. Non una delle fiabe uscite dalla pen-

---

la" (cf p. es. le "Preces ad Laudes matutinas" del "Commune Apostolorum": "Laus tibi...pro mensa corporis et sanguinis, nobis ab apostolis tradita...pro mensa verbi tui, nobis ab apostolis parata"). Nella pratica, non mancan casi non dico d'accostamento, ma d'unificazione e perfino di preferenza della Scrittura all'Eucaristia. Come se fosse la Scrittura a contenere e donare "corpo sangue anima e divinità di Nostro Signor Gesù Cristo"!

([3]) C'è differenza, in logica, fra l'una e l'altra. La definizione coglie la realtà d'una cosa, ciò per cui essa è quello che è e non può esser altro, attraverso il *genere prossimo* e la *differenza specifica*: l'uomo è un animale (genere prossimo) ragionevole (differenza specifica). La descrizione, invece che al genere prossimo e alle differenze specifiche, s'attiene ai segni evidenti della realtà sulla quale si pronuncia e la descrive per farla conoscere.

na dei fratelli Grimm. Non una di quelle esilaranti ed improbabili parole che "le allegre comari di Windsor" si trasmetton con maliziosa circospezione.

a) E' la parola che contiene una "notizia", una parola-notizia, quella e non altre, l'unica "lieta notizia"; essa non nasce dagli strumenti della comunicazione sociale, anche se ad essi potrebbe affidare la propria diffusione. E' la parola che trascende ed anticipa ogni altra parola destinata a trasmettere quel poco di bello e di buono e di santo ch'essa contiene. E', pertanto, la parola con la quale ogni altra si misura per stabilire, in linea proporzionale ed analogica, il proprio livello di bellezza bontà e santità. E' *la parola di Dio*.

E' di conseguenza la parola che non potrà mai dissociarsi da Colui che l'emette e col quale s'identifica comuncandosi. Parola di Dio, appunto, Dio che si dona. Essa arriva all'uomo – d'ieri, d'oggi e di sempre – non semplicemente come λόγος ἄσαρκος, come voce lontana ed impersonale che rivela Dio nell'armonia e nelle bellezze del creato; ma come λόγος ἔνσαρκος, che risuona dentro ed attraverso l'umanità assunta ipostaticamente dal Verbo e, per estensione, dentro ed attraverso ogni sua comunicazione. E' essa stessa parola incarnata e proprio per questo è esattamente agli antipodi del λόγος che la sapienza greca considerava un elemento impersonale della verità eterna; la parola di Dio ἔνσαρκος è tale perché è Dio nella storia ed in tanto nella storia in quanto vi è come parola – la sua onnipotente parola –, che promana dalla fonte stessa della vita e possiede perciò tutta l'infinita capacità operativa della sua fonte.

E' infatti la parola in azione. Dio la pronuncia e l'effetto come per incanto sboccia: nulla resiste al suo comando (Sal 33/32,9; 148,8), neanche lo stesso nulla, dal cui vuoto impalpabile indefinibile indocumentabile *la parola* trae i mondi la vita e la storia. Essa crea, ordina il creato e lo governa (Sal 147,15-20; Mt 8,24-27). E' sovrana: come fa camminare il paralitico, così, perdonando il suo peccato (Mt 9,6-8), l'arricchisce d'ali per volare. E' talmente efficace, ch'"esce dalla bocca (di Dio) e non vi ritorna infruttuosa" (Is 55,10ss). Se il profeta osa resisterle, gli brucia nelle ossa come un tizzone acceso (Ger 20,9). E' il maglio che sbriciola le pietre (Ger 23,29), ma è anche la forza la speranza e la gioia d'una rivelazione attuale e sempre uguale a se stessa: "la mia parola è per sempre".

In Gesù la parola è definitiva. Non una rivelazione da sommare alle tante che la precedettero o l'avrebbero seguita, ma *la* Rivelazione. Tutta. Quella veterotestamentaria che Gesù porta a compimento e la propria. La sua parola, infatti, è Lui in persona, perché è "la parola ch'era presso Dio ed è Dio" (Gv 1,1), rivelazione del Padre ed in pari tempo autorivelazione, la quale in vari modi dà evidenza alla sua identità: con la moltiplicazione dei pani e con il sesto cap. di san Giovanni lo fa conoscer come "il pane della vita"; con la restituzione della vista al cieco nato (Gv 9,3-25), come la vera luce del mondo (Gv 1,4.9; 8,12; 9,5; 12,46); con la risurrezione di Lazzaro (Gv 11,43), della figlia di Giairo (Lc 8,49-56 e del "figlio unico d'una madre vedova" (Lc 7,12-16) come il vero padrone della vita, anzi come colui ch'è "la risurrezione e la vita" (Gv 11,25).

b) Quest'eccezionale parola non rimane nascosta nell'infinità insondabile di chi *ab aeterno* la pronuncia; è la parola *trasmessa.* E per trasmettersi ha bisogno di farsi *parola umana,* accessibile all'orecchio ed all'intelletto dell'uomo cui si rivolge. Se il suo soggetto ed oggetto son la parola stessa in quanto parola di Dio, sembra ovvio escluder dal contenuto della sua trasmissione nella lingua parlata quanto la cultura ebraica trasmette, di *rabbi* in *rabbi*, alla comunità del popolo eletto: le "tradizioni degli antichi": un'interminabile lista di spiegazioni della Legge e di prescrizioni relative a casi in essa non previsti, ma dai Farisei considerati obbligatori al pari della Legge. Ad operare codest'esclusione è Gesù in persona (Mc 7,1-13; Mt 15,1-9), il quale, tuttavia, non l'opera in assoluto. Scarta non la Legge, né con essa l'autorità di Mosé, ma quella parola umana che si sostituisce alla parola divina, anziché comunicarla e fedelmente interpretarla. Scarta dunque l'interpretazione farisaica e, con la sua autorità suprema di "parola di Dio", trasmette se stesso in essa per annunciar il compimento – non il rifiuto, non la condanna – dell'antica Legge e la promulgazione della nuova. Nella piena e trasparente consapevolezza d'esser lui la parola di Dio, e quindi Dio in persona, si trasmette come *la parola della Legge nuova*, che conclude il ciclo di quella mosaica e ad essa si sostituisce: "Avete inteso che da Mosè e dagli anziani fu detto...io invece vi dico" (Mt 5,21).

Pur non trovando opposizioni di rilievo, l'idea della parola *trasmessa* non sempre trova adeguate spiegazioni in ambito teo-

logico. Tutti sanno – anche in seguito ad una formale dichiarazione dell'apostolo Paolo – che l'intero ciclo veterotestamentario costituisce una preparazione progressiva dell'evento Cristo e rende comprensibile l'antica alleanza solo come prolessi della nuova: "Haec autem omnia in figura contingebant illis" (1Cr 10,11). Si tratta d'affermazioni univoche. Il loro unico significato dà evidenza, all'interno dell'antica alleanza, ad uno svolgimento non cieco ma decisamente "mirato" al suo compimento finale. I "mirabilia Dei", compiuti e trasmessi per renderne sempre attuale la memoria, portan direttamente alla centralità di quel momento in cui non una reboante rinascita politica, ma la nascita povera e nascosta di Dio in Cristo conclude l'antico ed introduce il nuovo. Da quel momento, non c'è altra trasmissione che non sia Lui stesso: Lui, parola incarnatasi per esser trasmessa. E trasmessa come vanificazione e rifiuto di tutte le parole non sue, perché non hanno la sua stessa origine, né lo stesso significato, né la stessa finalità: son semplici "tradizioni d'uomini" (Mt 15,9; Is 29,13; Col 2,8).

In quanto parola *trasmessa*, essa carica del suo significato più proprio tutto quanto direttamente ed organicamente le si riferisca, le renda testimonianza o ne tragga ispirazione. Alludo alla testimonianza degli apostoli, nonché all'insegnamento della Chiesa: nell'una e nell'altro risuona la parola rivelata e come tale trasmessa nella sua integrità e con l'intento d'impedirne anche la più piccola variante: nessun voltafaccia, nessun'aggiunta, nessuna sottrazione, nessuna sostituzione. "Videte – ammonisce l'Apostolo – ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum" (Col 2,8)([4]).

Tutto ciò si ricollega inevitabilmente ad una preghiera dello stesso Cristo, affinché lo Spirito Santo assista chi ha il compito di

---

([4]) Quant'è significativa la contrapposizione tra "secundum Christum" e secondo messaggi filosofici più o meno altisonanti o allettanti prospettive mondane! Mi chiedo: non c'è una previa mess'in guardia contro gli amorosi sensi dell'attuale stagione teologica nei confronti della cultura contemporanea, perfino di quella atea, e nei riguardi dell'uomo, addirittura del "culto dell'uomo" che viene spesso sostituito a Dio e alla sua parola?

trasmetter la parola e gli ricordi incessantemente che oggetto della trasmissione, come altrove ho rilevato, è soltanto "quello che ha detto lui" (Cf Gv 14,26). Un esempio solare di fedeltà a "ciò che ha detto lui" si ha in san Paolo: le visioni e rivelazioni ricevute, e di cui volendo potrebbe gloriarsi (2Cr 12,1), non ne fanno ciò che quasi spregiativamente si dice un visionario, né egli s'appella a tali esperienze per mettersi su un piedistallo d'autocompiacenza ed esporsi all'ammirazione altrui. Le ricorda, invece, e frequentemente, solo perché esse l'inseriron nel *kairòs* di quella parola trasmessa, ch'è l'evento Cristo, all'interno d'un processo trasmissorio iniziatosi con i vagiti del presepe, precisatosi negli anni della vita nascosta ed in quelli della vita pubblica, nel significativo integrarsi dei discorsi e dei miracoli, nella trafila della passione morte e risurrezione, nelle parole della predicazione ecclesiale. Paolo mette la sua parola a servizio di quella trasmessa: "nos autem praedicamus Christum crucifixum" (1Cr 1,23). E' in lui evidente e trainante una volontà di servizio, ch'è insieme rinuncia ad ogni umana sapienza e adesione indiscutibile alla parola rivelata e trasmessa: "Non enim iudicavi me scire aliquid inter vos, nisi Jesum Christum et hunc crucifixum" (1Cr 2,2).

c) Se nel Crocefisso – ossia in colui che si consegna e si dona fin al limite estremo dell'adagiarsi sui due tronchi incrociati e si lascia ad essi inchiodare come un malfattore qualunque – risplende uno dei più limpidi momenti del suo darsi, del suo oggettivo autotrasmettersi, non si deve affatto dimenticare, e nemmeno sottovalutare che il carattere primario della parola trasmessa è quello della comunicazione *orale*. Da questo suo carattere dipende la sua espressione sempre *viva,* mai fissa, mai detta all'interno d'una intangibile forma, ma ripetuta e ripetibile anche in forme nuove, mai sottratta alla duttilità dell'umano linguaggio, al contrario di quello che è, e di come è, la Rivelazione scritta.

Il suo momento iniziale fiorì sulle stesse labbra di Cristo. L'autore della Lettera agli Ebrei lo richiama efficacemente e scorge nel fatto l'inizio del regime trasmissorio: "...la salvezza, essendo stata annunziata dal Signore ed essendo in tal modo iniziata, a noi è stata garantita da coloro che l'avevano udita" (Ebr 2,3)([5]).

([5]) La traduzione che presento è formalmente libera rispetto al testo originale, ma in perfetta coerenza con esso, il quale distingue chiaramente due fa-

Dunque, Cristo annuncia, proclama, insegna, promette; dalla sua bocca gl'interlocutori apprendon il mistero di grazia che la presenza stessa di Cristo anticipa e diffonde. Tra le funzioni svolte dal Verbo incarnato negli anni del suo ministero salvifico, preminente è quella del Maestro(6): Gesù insegna; insegna non scrivendo, bensì parlando. Il titolo messianico che più esaurientemente lo definisce è senza dubbio ὁ κύριος, il Signore; è il titolo che l'equipara al Padre e ne dichiara la divinità. Frequente, però, è pure quello di *profeta* e di *maestro*(7) e quest'ultimo è indubbiamente il titolo ricorrente nella predicazione e nella liturgia della Chiesa.

Non solo Gesù è il Maestro, ma è sua esplicita volontà che lo sian pure i suoi, specialmente gli apostoli ed i loro successori, in ogni luogo, in orgni tempo. Il mandato ch'Egli dà loro è inequivocabile: "μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, docete omnes gentes" (Mt 28,19). Il verbo ha qui un duplice significato: indica tanto l'attività magisteriale che apostoli e successori son da Gesù abilitati a svolgere senza limiti di tempo e di spazio(8),

---

si: la sua *origine* (sia ἐλάλησεν ἡμῖν di 1,2, da λαλέω, *parlo-dico-narro-promulgo*; sia λαβοῦσα – participio aoristo di λαμβάνω – λαλεῖσθαι, *essendo stata annunziata,* sottolinean il fatto dell'inizio nell'atto stesso in cui Cristo formulò l'annuncio della salvezza. Da notare che l'infinito λαλεῖσθαι non blocca il valore del verbo sull'accennato inizio, ma l'estende a tutto l'arco del tempo, a incominciare dai primi uditori che diventan subito i primi trasmettitori. Da notare è pure εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη per il significato del verbo anche nell'uso estrabiblico di "compiere, effettuare" ed in ultim'analisi "garantire", cf SPICQ G., *L'Epître aux Hébreux,* cit. 1., Gabalda & C., Parigi 1953, p. 27-28.

(6) Cf CLEMENTE ALESS., *Protrepticus*, 1, 7, 3 PG 8, 61: "...ut praeceptor apparuit, Verbum a quo facta sunt omnia; quod, ut opifex, nobis initio vitam in creatione dederat; ut praeceptor apparens, nobis bene vivere docuit, ut postea vitam aeternam nobis ut Deus largiatur". In *CMtS* (serie latina del commento a Matteo) 121, Origene scrive che "Gesù è costituito pace, Verbo, Sapienza", in MONACI CASTAGNO ADELE, *Origene*, cit. p. 194.

(7) Cf CULLMANN O., *Christologie du Nouveau Testament,* Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1958, p. 38-47, 169-205.

(8) Tale abilitazione è consequenziale rispetto alla premessa posta da Cristo: 28,18 "a me è stata data ogni potestà in cielo ed in terra; andate, **dunque** (οὖν), ed ammaestrate". Il mandato magisteriale è garantito dai poteri di Cristo, è un loro effetto; la sua attuazione ne è legittimata ed assume il valore d'un'attuazione "in nome e per mandato" di Colui che "ha ricevuto ogni po-

quanto il motivo formale di tale attività, l'esser cioè elevati alla dignità e capacità dell'ammaestramento. La traduzione, pertanto, non può non tenerne conto. Un semplice "insegnate" è riduttivo. Il "docete omnes gentes" della *Vulgata* s'avvale invece del latino "docere" e della sua specificità per indicar un'attività magisteriale ed è quindi plausibile. Il greco dice lo stesso in forma diversa: μαθητής, infatti, non è il maestro, ma il discepolo. Il mandato di Cristo si capisce, allora, a partire dai discepoli, non dai loro maestri: "che tutti sian vostri discepoli". Capovolgendo la frase si ha: "siate maestri di tutti, constituite vos magistros omnium populorum". Gesù Maestro, per la potestà conferitagli dal Padre, riveste della propria dignità magisteriale i suoi continuatori: li vuole maestri di tutti, in tutt'i tempi, in tutt'i luoghi.

Si può esser maestri insegnando a viva voce o scrivendo. Che la scrittura non rientri nel mandato di Cristo può dedursi da vari indizi, ma soprattutto dal verbo più ricorrente nel NT con il significato d'insegnare: κηρύσσειν, predicare, annunciare, dar una notizia. Paolo si definisce κῆρυξ(9), cioè annunciatore, araldo, predicatore. E κηρύσσειν è il verbo che ricorre nel testo parallelo di Mc 16,15: "κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει, annunciate l'evangelo a tutt'il creato", così come più di 60 volte fa la sua comparsa nel NT e sempre in funzione d'un ammaestramento orale: la predicazione, l'annuncio. Non a caso il contenuto di codest'annuncio si chiama, nel NT e nella prima letteratura cristiana, κήρυγμα, praedicatio (Mt 16,27; Rm 16,25; 1Cr 1,21; 2,4; 15,14; 2Tn 4,217; Ti 1,3)(10).

---

testà in cielo ed in terra". La *Bible de Jérusalem* traduce μαθητεύσατε con "de toutes les nations faites des disciples": una traduzione letterale per non perder il senso originario del verbo.

(9) 1Tm 2,7: "ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος...διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ: praedicator et apostolus...doctor gentium in fide et veritate".

(10) E' l'elemento centrale dei discorsi missionari, cf WILCKENS U., *Die Missionsrede der Apostelgeschichte.* Wissenschaftliche Monographien zum A. und N. Testament, n. 5. Neukirchen 1961; ID., *Kerygma und Evangelium bei Lukas*, in "Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 49 (1958) 223-327. Il *kerygma*, o messaggio salvifico, tradotto quasi sempre con *predicazione* o *annuncio,* è di questo non solo il contenuto in senso generico, ma il contenuto cristologico, che in Gesù Cristo ha il suo

Da una così consistente base neotestamentaria il carattere orale della *parola trasmessa* riceve la sua indiscutibile verità; per affermar il contrario va prima cancellata quella base. Ciò comporta la certezza che la *trasmissione della parola* non solo avvenne ed avviene, ma non poteva e non può avvenire che per *via orale*, passando di bocca in bocca, da un papa o da un vescovo agli altri, da un concilio a tutti quelli che lo seguono: nella forma *viva* della predicazione di Cristo, subito imitata e continuata dai suoi apostoli. L'ammaestramento di Mt 28,19 questo, in effetti, sottintende e questo esige. Da qui parte la *traditio* che accompagna illumina e guida la storia della Chiesa. Ciò ch'essa oggi annuncia ed annuncerà domani non differisce nella sostanza da ciò che annunciò ieri. E' infatti quello che lo stesso Cristo, e dopo di lui, per suo mandato, i suoi apostoli annunciarono e che, come *traditio dominica et apostolica*, regola la Fede, in ogni tempo e luogo, della Chiesa. Se ad essa, prima dell'ascensione al cielo, il Signore risorto assicurò la sua quotidiana presenza([11]), certamente non fu perché la Sacra Scrittura la reclamasse allo scopo di rimanere se stessa. La scrittura è sempre se

---

punto centrale e la sua giustificazione, cf ROLOFF J. in *Das grosse Lexikon zur Bibel*, Tosa Verlag, Vienna 2004, p. 273. E' infatti la predicazione ufficiale del Regno, della "lieta notizia", dell'avvenuta salvezza, del Cristo Salvatore, della sua parola e di lui come *parola trasmessa.* Con san Paolo, infatti, il *kerygma* aggiunge al significato dell'annuncio quello della *traditio* (1Cr 15,1ss). Cf EVANS C. F., *The Kerygma,* in "Journal of Theological Studies. N.S.", 7 (1956) 25-41; GOLDAMMER K., *Der Kerygma-Begriff in der ältensten christlichen Literatur*, in "Zeitschrift f. die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 48 (1957) 77-101; LUCK U., *Kerygma, Tradition und Geschichte bei Lukas*, in "Zeitschrift f. katholische Theologie" 37 (1960) 51-68; SCHÜRMANN H., *Kerygma* I, in "Lex. f. Theolog. und Kirche"[2], VI. Bd., Friburgo Br. 1961, p. 122ss con ampia bibliografia; SCHURR V., *Kerygma und Dogma,* in "Concilium" 1 (1965) 243-246.

([11]) Mt 28,20: "et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi". Dopo l'annuncio della salvezza a Israele (Mt 10,5; 15,24), questa medesima salvezza dovrà esser annunciata a tutte le nazioni (8,11; 21,41; 22,8-10; 24,14; 25,32; 26,13; At 1,8;13,5; Rm 1,16). In funzione di codesta opera di conversione universale e della necessaria fedeltà al messaggio prmordiale, il Risorto si manterrà a fianco dei suoi, operando con essi e mantenendoli nella linea della primissima *traditio*. Cf *Bible de Jérusalem,* cit. p. 1457.

stessa: così, semplicemente. Reclamava e reclama la divina assistenza, peraltro solennemente promessa, quella parola *viva* che, in quanto tale, si rinnova nel crogiolo d'un contatto quotidiano con la realtà in evoluzione perenne. Sta qui il segreto per cui la *parola trasmessa,* nonostante i timbri diversi del suo risuonare ora qui ora là, è ancor oggi e lo sarà domani, anzi sempre, così come uscì dalle labbra di Cristo e come gli apostoli consegnaron ai loro successori.

2 - <u>*La Rivelazione*</u> - Chi dice Tradizione in senso teologico, dice automaticamente Rivelazione divina. Non perché Tradizione e Rivelazione sian "unum et idem", ma perché il loro rapporto è così stretto che l'una richiama l'altra e viceversa. Il fondamento d'un così stretto rapporto, che non altera le rispettive identità ma le coordina in una visione d'insieme, sta nella confluenza verificatasi "fin dall'inizio", e già a suo tempo chiaramente rilevata da san Policarpo (n. 70ca, † 150), della Rivelazione nella Tradizione([12]). Ciò significa che la Tradizione riceve ed ingloba tutta la Rivelazione e che, considerando questa, si mette l'accento sul contenuto dell'altra. Dal fatto, però, che l'accennata confluenza avvenne "fin dall'inizio", si deduce che la Tradizione nella quale confluì la divina Rivelazione è la *traditio dominica et apostolica*.

a) Per aver un'idea il più possibilmente completa del contenente occorre conoscer bene il contenuto. Mi domando perciò che cosa s'intenda per Rivelazione. Ovviamente non è questa la sede per un trattato *De divina revelatione* e mi guardo bene, pertanto, dal muovermi in tale direzione. Il mio intento è quello di metter in evidenza il fatto della Rivelazione che nella Tradizione trova la sua memoria storica e nella Scrittura la fissazione dei suoi contenuti. E' bene, peraltro, ricordare che quest'insopprimibile riferirsi alla storia strappa l'idea di Rivelazione ad ogni astrattezza ideale e, peggio, ideologica, e la colloca nella concretezza degli eventi storici, storicamente individuabili e controllabili.

([12]) S. POLICARPO, *Ep. ad Philippenses* (inizio del II sec., forse 107) 7,2 PG 5,1012: "...ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν, ad traditam nobis ab initio doctrinam revertamur".

Rigorosamente parlando, qui non interessa nemmeno la Rivelazione veterotestamentaria, o non quella che s'esprime attraverso la "coppa divinatoria" (Gn 44,2.5), o la varietà dei sogni (Gn 20,3; 28,12-15; 37,5-10; Nm 12,6; Deut 13,2). Potrebb'esser interessante, più per il contenuto che per il modo, la Rivelazione attraverso il *nābhî'* (l'araldo, l'oracolo di Dio, il profeta)([13]). Interessante, dico, per la conoscenza del progetto divino, alla cui attuazione l'uomo è da Dio chiamato e responsabilizzato con enunciati precettivi che assumon la forma e il valore ora della *šēkînā* (Dio presente in mezzo al suo popolo), ora della *Tôrā* (la Legge)([14]), per mezzo della quale s'imparan le cose divine (4Macc. 1,17) e soprattutto quelle che Dio rivela perché si mettan in pratica (Es 20; Deut 29,28).

Dio rivela non solamente "le cose divine", ma anche quelle umane: il senso degli avvenimenti, la trama in essi del suo originario progetto, il fine verso il quale tutto, anche l'apparentemente banale, si protende. E' infatti la Rivelazione stessa che, inserendo i fatti nel detto progetto, li sottrae alla strozza soffocante del banale (Ger 27.4-11; Is 45,1-6).

Illuminato dalla luce rivelatrice del divino progetto, anche il tempo sembra pervaso da una energia immanente che lo sospinge verso la sua conclusione e gli conferisce un senso all'interno di codesta tensione. I "tempi ultimi" son la promessa della divina Rivelazione. E nella prospettiva di essi, la promessa si fissa sulla discendenza davidica (2Sm 7,4-16), sul futuro glorioso di Gerusalemme e del tempio (Is 2,1-4; 60; Ez 40-48), sull'esemplarità redentiva del "servo sofferente" (Is 52,13; 53,12).

Il punto focale della Rivelazione veterotestamentaria è, però, Dio stesso. Un Dio nascosto nelle sue creature, anche se proprio queste ne cantan la grandezza, la sapienza, la potenza infinita (Giob 25,7-14; Sirac 42,15; 43,33; Sap 13,3ss). Un Dio che si rivela parlando ed operando, cosicché il suo rivelarsi s'avvale non di sole parole, ma anche di fatti. Direi anzi di storia. Che poi è

([13]) Cf SCHILDENBERGER J., *Profeta*, in "Dizionario di Teologia Biblica", a c. di J. Bauer, tr. it. di L. Ballarini, Morcelliana, Brescia 1965, p. 1112-1123, con buona bibliografia.

([14]) CAZELLES H.-BLÄSER P., *Legge,* in "Dizionario" cit. p. 731-760.

la scala regale per risalire fin a lui ed in particolare lo è la storia d'Israele, per il cui tramite di fatto si pervien al riconoscimento del Dio forte e terribile (Es 15,11; Deut 10,17; Sal 47/46,3; 66/65,3-5; 76/75,8; 89/88, 8; 96/95,4 et alibi), del Dio compassionevole e consolatore (Is 40,1), del Dio invisibile ed insieme accessibile e riconoscibile nelle sue stesse manifestazioni (Gn 16,7; 21,17; 31,11; Giud 2,1). E, quel che più conta, del Dio mistero, che non ha un nome perché il suo nome è il suo essere: "Io son colui che sono" (Es 3,14)([15]).

b) Per l'incidenza che il NT ha sulla struttura della Chiesa ed sul formarsi delle sue dottrine, un'importanza a sé assume la Rivelazione netotestamentaria. Di tale importanza un segno eloquente è la stessa ricchezza del vocabolario con le sfumature di significato che ne conseguono. Qualcuno potrebbe pensare che tutto si risolva nell'uso di φανεροῦν/φανεροῦσθαι, *far conoscere, manifestare* o *manifestarsi, apparire, esser manifesto, propagarsi* (p. es. Mc 4,22; Gv 1,31; 2,11; 3,21; Rm 3,21) Ef 5,13; et alibi). Le cose non stan propriamente così. L'agiografo ricorre ad altri verbi, trovando in ognuno sfumature appropriate: ἀποκαλύπτειν/ ἀποκάλυψις *rivelare/rivelazione* (p. es. Mt 10,26; 11,25.27; Lc 2,25; 2,32; Gv 12,38; Gal 1,16; Ef 3,5 et alibi); γνωρίζειν, *notificare, far(si) conoscere* (p. es. Lc 12,15; Gv 15,15; 17,26,; Rm 9,22; 1Cr 12,3 et alibi); φωτίζειν, *illuminare, metter in luce* (p. es., Lc 11,36; Gv 1,9; 1Cr 4,5; Ef 3,9 et alibi); ἐξηγεῖσθαι, *narrare, spiegare* (p. es. Lc 24.35; Gv 1,18); ἐυαγγελίζειν/εὐαγγελίσεσθαι (p. es., Mt 11,5; Lc 16,16.19; 4,18; Gal 1,8.11; Ef 2,17; 3,8 et alibi); διδάσκειν, *insegnare, far capire* (p. es. Mt 4,23: 5,2.19; 7,29; Mc 6,30; Lc 11,1; Gv 7.14,28.35 et alibi); δεικνύειν/δεικνύναι, *dimostrare, porre allo scoperto* (p. es., Mt 4,8; 8,4; 16,21; Mc 14,15; Lc 20,24; Gv 2,18; 5,20; 10,32; 14,8 et alibi).

L'elenco non è completo, ma possiam attenerci ad esso. Sfumature a parte, la varietà dei lemmi è in funzione d'un solo concetto: toglier dalla zona umbratile dove si trovino, o addirit-

---

([15]) Per questa sintesi si veda PRAT M., *Rivelazione,* in "Dizionario di Teologia Biblica", a c. di X. Leon-Dufour, tr. it. di G. Viola, Marietti, Torino 1965, sp. c. 981-986.

tura da una radicale condizione di non conoscenza, i valori necessari alla salvezza, rimuover il velo che li copre, collocarli in piena luce e portarli così a conoscenza.

Il valore che fonda tutti gli altri è Gesù Cristo. La Rivelazione neotestamentaria ne presenta un duplice connotato:

1. è Rivelazione *su* Gesù, sulla sua figura storica, sulla sua predicazione e sull'opera da lui compiuta;

2. ed è Rivelazione *di* Gesù, delle parole – anche se non sempre si tratta delle "ipsissima verba" – con cui annunciò la "lieta notizia". Rivelazione, dunque, di quella "sapienza che non è di questo mondo" e non appartien alle potenze mondiali del male, che pur "avvolta nel mistero" era stata "da Dio predestinata prima dei secoli per la nostra gloria" (ICr 2,6-7): questa sapienza è ora portata dalla Rivelazione *di* Cristo allo scoperto, unitamente alle virtù ch'egli addita alla coerenza di chi vuol vivere in comunione con lui.

Anche nel N, esattamente come nell'AT, parole e fatti costituiscon il tessuto della Rivelazione, attraverso il quale l'iniziativa rivelatrice di Dio non solamente manifesta Cristo, la sua missione e il compimento di essa per il riscatto del genere umano, ma fa finalmente luce in lui sul mistero di Dio: di quel Dio-Amore, ch'è Padre Figlio e Spirito Santo, il cui disvelamento si compie per l'interazione in Gesù Cristo della *parola trasmessa* e dell'azione miracolosa.

Dio è colui che Gesù chiama *'ābh* (in aramaico *abba*), padre. Il Padre a sua volta lo chiama "il Figlio mio diletto" (Gv 6,63) e Gesù si proclama un tutt'uno con lui (Gv 10,30). Padre è per Gesù l'espressione che sottolinea il suo rapporto nativo con Colui che è. Non di rado, perciò, Padre sostituisce Dio (Mt 11,25; 24,36; Mc 13,32; Lc 9,26; 10,22; 11,2.13). Ma il rapporto è non meno intenso con lo Spirito Santo. Il suo miracoloso concepimento è opera dello Spirito Santo e della sua potenza creatrice (Lc 1,35; Mt 1,18-20; cf At 1,8); fin dal suo natale lo Spirito lo ricolma di sé (Gv 3,34; Lc 4,1); ripieno di Spirito Santo, Cristo è l'inizio e il compimento della "creazione nuova". E sulla natura divina dello Spirito Santo rivelatrice è la parola di Gesù che annuncia: "il Paraclito che il Padre darà a voi, lo Spirito della verità" (Gv 14,16).

Insieme con la *parola trasmessa,* i fatti. Essi non son meno rivelatori della parola. Si tratta di suoi prodigi, o "segni", come

li chiama la Rivelazione biblica: segni della gloria che il Figlio in quanto tale gode col Padre e con lo Spirito Santo ed ai quali Gesù stesso s'appella con la franchezza della sua autocoscienza messianica: "Se non credete alle mie parole, credete almeno alle mie opere" (Gv 14,12), queste: "i ciechi vedono, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengon mondati, i sordi odono, i morti risorgono, ai poveri è annunziata la lieta notizia" (Lc 7,22-23)([16]).

Sia ben chiaro, se Cristo è il fulcro della Rivelazione neotestamentaria, questa non si ferma allo svelamento del suo mistero, ma lo contorna con un complesso di verità da credere e di comportamenti da attuare. Alla "verità di Dio" contro "la menzogna degl'idoli" (Rm 1,25; 1Ts 1,9), sostituisce "la verità dell'evangelo" (Gal 2,5.14): una dottrina nuova, a rettifica e superamento della vecchia mentalità giudaica, imperniata sull'orgoglio della razza e la coscienza delle antiche promesse. Una dottrina che neutralizza non tanto la Legge, quanto le innumerevoli ed inattuabili interpretazioni di essa. La Legge, ora, è una persona: Cristo Gesù. In Lui le promesse han trovato compimento. E' Lui l'"evacuazione" della Legge imperfetta (1Cr 13,10; Gal 5,4), Lui l'inaugurazione "di ciò ch'è perfetto".

La Rivelazione d'una tale verità non solo consegna alla Chiesa l'amministrazione del mistero della salvezza, ma anche la missione di diffonderne la "lieta notizia" perché tutti possan pervenire "alla conoscenza della verità" (2Tm 2,25), anzi all'amore di essa (2Ts 2,10), alla fede in essa (2Ts 2,12-13; Ti 1,1; Gal 5,7; Rm 2,8). In questa conoscenza di Fede la Rivelazione include le verità che la formula sintetica dell'Apostolo concentra in Cristo: "la verità è in Gesù" (Ef 4,21). Ciò, come ho poco sopra osservato, non significa che il NT limiti le verità rivelate al solo mistero di Cristo. All'interno di esso, altre se ne colgono: la Trinità sacrosanta, l'azione santificatrice dello Spirito del Padre e del Figlio, la redenzione sotto il profilo della vittoria di Cristo sulla morte mediante il sacrificio satisfattorio delle sue carni immacolate e del suo sangue prezioso, il riscatto dell'uma-

---

([16]) Con queste parole – una citazione d'Is 35,5-6 (26,19; 42,7; 61,1) allusiva all'attività taumaturgica del venturo Messia – Gesù proclama anche la sua qualità e la sua natura messianica.

nità dalla morsa schiavizzante del peccato, la rinascita e la vita di grazia, la speranza della vita eterna. Tuttavia, pur nella sua articolazione di verità da credere e di comportamenti da attuare, la Rivelazione neotestamentaria tutto legge in Cristo, in base al fatto ch'essa è la Rivelazione di Lui come Verbo: ossia della verità *detta* e *trasmessa.*

c) Si tratta, pertanto, d'una Rivelazione *comunicata.* I primi a goderne come suoi testimoni ed organi di trasmissione furon i Dodici. Ad essi Cristo la *comunicò* perché anche ad altri essi la *comunicassero.* E' un "altri" illimitato: non gl'immediati interlocutori, non le generazioni in quel momento esistenti, bensì le "omnes gentes" di Mt 28,18 alle quali Gesù, già in Mt 10,26-27, destina la conoscenza di tutta la verità, anche di quella nascosta, e dispone che venga predicata: non soltanto a tu per tu, ma apertamente e "sopra i tetti", a tutt'il mondo, in ogni nazione (Mc 16,15).

In tale prospettiva i Dodici assumon un rilievo del tutto speciale. Il Risorto li chiama alla responsabilità e dignità di suoi testimoni (At 1,8). C'è qualcosa d'indefinibile in questa loro condizione di testimoni del Risorto. Col Rabbi della Galilea, essi avevan condiviso circa un triennio di vita comune, accompagnandolo sulle strade della Palestina, dinanzi alle folle attratte dalla sua incomparabile dottrina e dai "segni" ch'egli andava compiendo, attratti essi pure e conquisi dalla sua dolcezza e dal suo amore. Sarebbe perciò naturale, per ognuno dei Dodici, ripeter la testimonianza di Giovanni, avendo avuto la sua stessa conoscenza di Cristo ed avendone fatta una medesima esperienza: "Ciò che fu da principio, ciò che noi abbiam udito, ciò che abbiam veduto con i nostri occhi, quel Verbo di vita che noi abbiam contemplato e le nostre mani hanno palpato,...questo annunziamo anche a voi" (1Gv 1,1-3). Sì, proprio questo ogni apostolo avrebbe potuto dire. Anzi, sia pur a suo modo, questo ogni apostolo ha detto. Ma l'esser "testimoni" del Risorto ha, secondo la promessa di Cristo, un più preciso significato: non solamente quello storico d'attestare, grazie alla diretta esperienza, come andaron le cose (Lc 1,2), ma anche e soprattutto quello teologico e fondativo della Fede comune, grazie al divin avallo della loro parola: "Chi ascolta voi, ascolta me" (Lc 10,16). La Rivelazione passa dunque attraverso i Dodici e, dal punto di vista *costitutivo*, ha termine con la morte dell'ultimo di essi. Non però dal punto

di vista *testimoniale*. La responsabilità e la dignità della testimonianza, dal Signore richiesta ad ognuno di essi, continua nel tempo dei loro succcessori: è il "sì" alla Rivelazione da loro trasmessa, l'accettazione fedele e l'altrettanto fedele ritrasmissione di essa. In tal modo la Rivelazione neotestamentaria, cioè "la verità dell'evangelo", la *traditio dominica* diventa, per la Fede e nella vita della Chiesa, *traditio apostolica* e questa *traditio ecclesiastica*: un tesoro di verità rivelate, alle quali i successori dei Dodici rendon quotidiana testimonianza, predicandole ovunque sin ai confini della terra, dandone un'interpretazione sempre più conforme ai valori originari e questi ripresentando sempre uguali a se stessi, come nel momento in cui fioriron sulle labbra del divino Maestro. E' pertanto, in ultim'analisi, ancora Lui a ripetere, grazie al ministero dei Dodici e di chi loro subentra: "ut hanc vobis traditam fidem inmaculatam custodiatis" ([17]).

d) E' superfluo che ridica la ragione della mia insistenza sul concetto di Rivelazione e sul ministero dei Dodici. Superfluo, cioè, il ridire che tale insistenza non è stata dettata da un'esigenza di teologia fondamentale riguardante i detti argomenti. L'unica ragione che ha suggerito, ed in certo senso imposto, l'apparente digressione è il reciproco richiamarsi di Rivelazione e

---

([17]) S. CIRILLO GEROSOLIM., *De Fide et Symbolo*, 12-13 PG 33,523. Cf ibid.: "Thesaurus vitae nunc tibi traditus est": è il "nunc" che rende la *traditio apostolica* attuale e sempre nuova in ogni svolta di storia ecclesiastica.

Sull'idea e sul fatto della Rivelazione neotestamentaria do alcune referenze, anche se non tutte d'identico valore: BARRET C. K., *Thed Holy Spirit and the Gospel Tradition,* Londra 1947; DILLENSCHNEIDER O. A., *Gegenwart Christi (Christus praesens). Grundriss einer Dogmatik der Offenbarung*, 2 voll. Gütersloh 1948; BRINKTRINE J., *Offenbarung und Kirche, Fundamental-Theologie,* 2 voll. Paderborn 1949[2]; DUQUOC C., *Le dessein salvifique de la Révélation en saint Paul,* in "Lumière et Vie" 29 (1956) 67-94; GEISELMANN J. R., *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens,* Friburgo Br. 1959; NEUHÄUSLER E., *Anspruch und Antwort. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der Synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962; BERNING V.-NEUNZEIT P.-SCHLETTE H. R., *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit*, Monaco 1964; JOURNET C., *Le message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendences,* Bruges 1964; RAHNER K.-RATZINGER J., *Offenbarung und Überlieferung,* Friburgo Br 1965; SEMMELROTH O., *Teologia della parola*, Roma 1968; KREDEL E. M., *Apostolo,* in "Dizionario" (a c. di J. Bauer) cit. p. 127-139 con buona nota bibliografica.

Tradizione. L'una non è campata in aria, ma ha per destinatari il mondo e la storia; l'altra non è fine a se stessa, ma è il veicolo che conduce tutto il complesso delle verità rivelate verso la sua destinazione: il mondo e la storia.

Vedremo più tardi che l'una e l'altra hanno una storia e sott'un tale aspetto non ci sarebbe nulla da eccepire se su ambedue codesta specifica storia avesse lasciato i suoi segni: qualche elemento in più o qualcuno in meno. Ciò è invece scongiurato sia dal quotidiano attuarsi della promessa di Cristo alla sua Chiesa circa l'azione di vigilanza e di guida dello Spirito Santo, sia dalla natura della Rivelazione e della Tradizione, sia infine dalla gelosa custodia e fedele trasmissione del "sacro deposito" da parte della Tradizione stessa. Anche quella che potrebbe sembrar una normale dinamica storica all'interno della Rivelazione e della Tradizione, almeno sul piano sostanziale è impedita: strumento ufficiale e pubblico tanto della vigilanza e della guida che nella storia va svolgendo lo Spirito Santo, quanto della gelosa custodia e fedele trasmissione quali compiti storici della Tradizione, è infatti il Magistero del Papa e dei vescovi in comunione col Papa. Tutto ciò fa della compiutezza la legge storica della Rivelazione, sottraendola all'alea del più e del meno d'ogni altro soggetto immerso nella storia. Ma tutto ciò libera pure la Tradizione dalla possibilità di qualche devianza e dà la sicurezza formale del "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est".

3 - *La "predicazione" della Chiesa* - Nel definire, o meglio descrivere il concetto di Tradizione, il terzo elemento sul quale ho richiamato l'attenzione del lettore è la "predicazione" della Chiesa. Le virgolette che incornician la parola in esame, son un richiamo al lettore stesso perché non l'intenda, né esclusivamente né preminentemente, nel senso oggi corrente. In verità non si tratta d'un'*omelia*, d'un *triduo*, d'un *quaresimale* e nemmeno d'un semplice *panegirico*[18], nonostante che anche codeste ed al-

---

[18] Su ciò si consulti uno dei tanti trattati d'*omiletica sacra*, p. es., quello di GÜNTHÖR A., *Die Predigt. Theoretische und praktische theologische Wegweisung*, Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 1963.

tre forme d'oratoria sacra ripetan la propria qualità ecclesiale ed evangelica dal loro rapporto di continuità con la primissima formulazione e trasmissione del messaggio di Cristo. Un rapporto, anzi, non solo di continuità, ma anche di dipendenza. L'attenzione, inoltre, va concentrata non tanto sul detto messaggio, quanto su *come* esso venne immediatamente percepito ricevuto e trasmesso. In tale attività di ricezione interpretazione e tradizione – attività, sarà bene ricordarlo, non a ruota libera e tanto meno cervellotica, ma sorretta e guidata dallo "Spirito della verità", secondo la promessa di Cristo – consiste quella che vien detta p r e d i c a z i o n e d e l l a C h i e s a.

Ovviamente, il lettore al quale poco sopra mi riferivo ha diritto a saperne un po' di più. Di che cosa, dunque, si tratta?

Occorre partire dal NT per trovar in esso, ancor vivo e palpitante, il messaggio di Cristo filtrato dalla comunicazione orale della Chiesa e per questo divenuto, in un certo senso e misura, messaggio di essa. Due verbi, fra non pochi sinonimi, primeggian nelle pagine neotestamentarie: κερύσσειν ed εὐαγγελίζειν/εὐαγγελίζεσθαι; l'uno significa *predicare, annunciare/comunicare*; l'azione dell'annuncio/comunicazione ed il suo contenuto specifico prendon dal verbo il nome di κήρυγμα. L'altro, in base ai contesti nei quali figura, assume di volta in volta il significato di *evangelizzare* (in forma attiva, nel senso di comunicar a qualcuno la lieta notizia), o *esser evangelizzato* (forma passiva, concernente o l'intero messaggio come oggetto d'evangelizzazione, o parte di esso)([19]).

Qualunque sia il lemma usato ed il suo incastro contestuale, s'è sempre di fronte alla Chiesa che, **con i suoi organi specifici e specificamente competenti**, p r e d i c a, ossia trasmette a viva voce il messaggio di Cristo, quello stesso che le pervenne dalla viva voce di Cristo e degli apostoli. Pertanto, la predicazione cui

---

([19]) Si veda BARR J., *Semantica del linguaggio biblico*, tr. it. di P. Sacchi, Il Mulino, Bologna 1961, p. 121, 200, 204-205, 226, 289, 295-297, 394; ma soprattutto FRIEDRICH G., κῆρυξ, κηρύσσω, κήρυγμα, προκηρύσσω, in KITTEL G., *Theologisches Wörterbuch zum NT,* III. Stoccarda 1957, p. 682-717; ID., εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, προευαγγελίζομαι, εὐαγγελιστής, ib. id., II, p. 705-735.

va l'interesse di queste pagine altro non è che l'attività magisteriale della Chiesa, fin dal suo primo respiro nel tempo e nello spazio. E' proclamazione, annuncio, profezia come forme d'insegnamento ufficiale. E, sotto questo profilo, è *traditio dominica/apostolica/ecclesiastica*: trasmissione non d'una parola qualunque, ma di quella incarnata in Cristo e come tale *trasmessa.*

In quanto insegnamento ufficiale, che solo nel Signore e negli apostoli ha il suo punto di partenza e di riferimento, è oggi, e sarà domani, il messaggio già consegnato dalla viva voce della Chiesa alla Sacra Scrittura, ivi variamente articolandolo:

a) *come invito alla Fede dopo previa conversione*: "Pentitevi", cioè "convertitevi" è la pressante e reiterata esortazione che la viva voce predetta trasferisce in vari contesti del NT, come p. es. in Mt 3,2; 4,7; Mc 1,15; At 2,38; 3,19; 5,341; 10,43; 13,38. E Mc 1,15 subito aggiunge, riecheggiando ovviamente la voce della predicazione ufficiale: "e credete all'evangelo". Se qualcuno giudicasse una tale esortazione come un esempio di moralismo a buon mercato, dimostrerebbe o di non aver letto il NT, o di non averlo capito. L'invito a convertirsi, infatti, non è un fervorino d'occasione, ma la *parola trasmessa* che, nella sua stessa autorevolezza di parola di Dio, è il superamento dell'alea moralistica. Propone una scelta di vita: la conversione come passo propedeutico alla Fede. Ovvero, come un moto *da* verso *a*: dal peccato alla vita, alla luce, alla grazia; dalla schiavitù di satana al "regno dei cieli" (MT 4,17.23; 9,35; 12,28; At 19,8; 20,25; 28,23-31). La predicazione ecclesiastica, anzi, pone nel Regno dei cieli l'oggetto complessivo dell'evangelo (At 8,12) e lo riconosce come il suo tema di fondo. E quando uno muove il primo passo verso di esso, la predicazione ecclesiastica saluta quest'evento dicendo: "oggi la parola risuonata nelle tue orecchie vien a compimento" (cf Lc 17,21).

b) *Come incontro personale col contenuto del kèrygma*. E non, quindi, come una semplice proclamazione kerygmatica. Il *kèrygma* non è un'accozzaglia di parole, ma è la certezza che "il regno dei cieli è ormai vicino" (Mt 4,17) "perché lo Spirito Santo è dato" (At 2,4.11.15) e perché Gesù è risorto e vive nella gloria celeste (At 3,21). Il convertito che accoglie il *kèrygma,* incontra in esso questo medesimo Gesù, il Vivente, "colui che ci libera dall'ira ventura" (1Ts 1,9), perché "è la forza di Dio per

la salvezza d'ogni credente" (Rm 1,16). In tal modo, ossia attraverso il *kèrygma,* Gesù si ripropone come "il divino Maestro", il biondo Rabbi della Galilea che "insegnava" nelle sinagoghe (Mt 9,35) o sulla montagna (5,2) e la cui voce riecheggia oggi nel cuore di chi vien raggiunto dalla predicazione ecclesiastica. Si tenga poi presente che Paolo integra nelle varie articolazioni del *kèrygma* il mistero pasquale (1Cr 15,3ss). Ne consegue che quello con Cristo è in pari tempo l'incontro: 1. con il **Crocefisso**, il sospeso fra cielo e terra, che insegna la sapienza della Croce (1,23); 2. e con il **Risorto** che è la sapienza di Dio (1,24.30). Tutto ciò fa chiaramente capire che si è di fronte ad

c) *un'azione di Dio nel mistero della sua parola.* Nessun'altra predicazione e nessun altro ammaestramento han per effetto il passaggio dalla morte alla vita; la ragione è che nessun predicatore e nessun maestro è ciò ch'è Cristo: "la risurrezione e la vita" (Gv 11,25). Egli immerge la *nostra* morte nel suo sangue e la trasforma nella *sua* vita. Se non che, nell'economia storica della salvezza, Gesù rivive ed opera *sacramentalmente.* Egli è e resta la Parola Vivente, che risuona però, lungo "il torto viottolo del mondo" (D. Giuliotti), nella parola del suo inviato: l'apostolo, il "missus", colui che opera e parla *in-nome-di* e *per-mandato-di.* Costui è il trasparente di Cristo, gli presta se stesso, gli mette a disposizione il suo servizio e, nello stesso tempo, vien investito dell'autorità stessa di Cristo, diventa la sua stessa voce ed una sua parola ha il timbro della parola di Dio. "E' come se Dio stesso esortasse per mezzo nostro" (2Cr 5,20).

C'è il rischio che il predicatore sovrapponga la propria alla parola del divino Maestro?

Sarebbe segno di poca accortezza l'ignorarlo: talvolta il disincanto cessa amaramente non appena s'entra in una chiesa e s'ascolta una predicazione che pretende d'esser *la* parola di Dio, anche se è solo una povera banale e insignificante parola umana. Il pericolo dell'accennata sovrapposizione è reale, quando si perde la coscienza sacramentale dell'"homo Dei, ad omne opus bonum instructus" (2Tm 3,17). Predicatore è solo colui ch'è canale della predicazione ecclesiale, val a dire della *traditio dominica et apostolica*: colui che fa della predicazione di Cristo, del suo mistero pasquale e del *kèrygma* degli apostoli l'oggetto del suo fedele e vigile insegnamento. E si ricollega con esso alla te-

stimonianza dei Dodici (At 2,32; 3,15; 5,32; 10.39-41; 13,31), ricevendone, e da essa soltanto, sicurezza di dottrina ed autorevolezza d'insegnamento. E nulla dico sulla fierezza (2,29; 4,13.29.31) non solo d'una così esaltante missione, ma anche del compierla a testa alta, come ambasciatore di Cristo e suo rappresentante, "ante praesides et reges" (Mc 13,9).

d) *Il passaggio dalla morte alla vita*. E' il fine verso cui la predicazione si proietta e che esige, oltre alla parola del predicatore, anche il suo coinvolgimento nella vicenda pasquale di Colui ch'egli annunzia. Non sarà soltanto il predicatore della croce, sarà egli stesso crocefisso (2Cr 4,7-15; 6,4-10). Anche lui, come Cristo, "l'ultimo degli uomini" (1Cr 4,9) e riprovato egli pure (9,27). La sua parola assume ovviamente autorevolezza e suasività nella misura in cui non soltanto funge da intermediario di Cristo, ma s'assimila a lui ch'è vittima di soddisfazione e d'espiazione per i peccati del mondo. Il principale fattore dal quale maggiormente dipende l'efficacia della predicazione è, però, di natura sacramentale. E' l'esser al posto di Cristo, in nome di Cristo, nella persona di Cristo, per dir ai quattro venti con la voce stessa di Cristo: **convertitevi e credete all'evangelo**. E' il farsi parola con la Parola: l'unica, la vera, la vivificante parola di Cristo. E' il farsi prossimo d'ogni relitto umano – e tanto più relitto umano uno è quanto più è immerso nel peccato –; come suo prossimo, egli mette il relitto umano a contatto di Cristo perché si rinnovi il miracolo della risurrezione: d a l l a m o r t e a l l a v i t a .

4 - *Continuità della dottrina appresa dalla viva voce di Cristo e degli apostoli* - E' il quarto elemento messo in evidenza dalla precedente definizione/descrizione del concetto di Tradizione ecclesiastica. Quarto non solo perché preceduto da altri tre; ancor meno perché collocato solo sul quarto gradino della scala di valori. Direi anzi il contrario. Richiamandomi ad alcune precedenti affermazioni, quali quelle riguardanti l'ufficialità, le competenze e gli organi della predicazione ecclesiastica, vedo in questo quarto elemento il *punto nodale* di tutta la questione. Vedo, infatti, in esso la ragione dell'affermata continuità, vi vedo soprattutto la scaturigine rivelata ed insieme storico-teologica del regime trasmissorio e quindi l'*in-sé* della Tradizione, la sua formalità prima ed ultima, e pertanto fondativa di ciò ch'essa è e non

può non essere, pena l'inevitabile venir meno a se stessa con esiti fatali per la stessa Chiesa. Ci vedo, inoltre, il collegamento necessario e perciò non contingente fra Tradizione e predicazione, il principio della sua *immutabilità* aperta a sempre nuove esigenze della storia e risolutiva di esse, la sua funzione direttivo-magisteriale dell'organismo ecclesiale, grazie alla sua indefettibilità ed infallibilità.

Tutto dipende dall'ineludibile dichiarazione d'intenti che gli apostoli colsero dalle labbra del Signore Gesù e la Chiesa poco dopo depose nella fissità della parola scritta. Anche se ora presente in contesti scritti differenziati, e variata nella sua formulazione lessicale, la suddetta dichiarazione mette in evidenza la *volontà* di Cristo, diretta o indiretta:

– di rimanere, anche mediante l'azione del suo Spirito, alla guida della Chiesa;

– d'istituir il regime trasmissorio come forma della predicazione ecclesiastica;

– di consegnar il regime trasmissorio ad un organo ufficiale, il Magistero ecclesiastico, costituito dagli apostoli e dai loro successori;

– di garantirne l'azione magisteriale attraverso il fatto sacramentale della Successione Apostolica.

a) Non si può legger distrattamente e distaccamente una dichiarazione come quella tramessa da Mt 28,20 a conclusione del suo evangelo: "Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi". La dichiarazione è assertoria e come tale era già stata preceduta da 18,20 ("Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum"), dove si percepisce non meno che in quella conclusiva il dato di fatto della presenza *attuale* ed *attuosa* di Cristo. Una siffatta presenza, sotto un profilo questa volta più carismatico, vien confermata da Gv 14,23: "Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus".

Non si leggon parole come queste senz'ammirare, commossi, la delicatezza d'animo con cui Cristo assicura alla Chiesa la quotidianità della sua presenza, mai interrotta da soluzioni, neanche momentanee, di continuità spaziotemporale, grazie ad alcune condizioni di base: che ci sia una comunità di credenti, non importa se appena agl'inizi, e che i suoi membri amino Dio e ne

compiano la volontà. Il fatto stesso che, con l'assicurazione della presenza di Cristo, abbia fine l'evangelo di Mt, sembra dar a tale assicurazione il valore d'una dichiarazione testamentaria: ai suoi Gesù lascia non qualcosa di suo, bensì se stesso. Era già qualcosa d'inaudito un mandato magisteriale come quello che risuona nei versetti 18-19: con l'autorità di Lui, per suo preciso mandato, "in persona ipsius" far suoi discepoli tutt'i popoli della terra. L'inaudito era nella formalità della missione: al di là d'ogni confine, i popoli della primissima ora e quelli d'ogni ora successiva, fin all'ultima, quelli dell'assolata Palestina e quelli d'ogni dove potranno incontrar il Maestro grazie all'insegnamento di "tutto quanto egli aveva comandato". Evidente in questa frase la corrispondenza a quella di Gv 14,26: "tutto quanto v'ho insegnato io". Prima del suo ritorno al Padre, Cristo affida la Chiesa alla vigilanza ed alla guida del suo Spirito, che chiama "della verità". La verità, che lo Spirito Santo confermerà all'interno della Chiesa, consisterà non in nuove rivelazioni e nemmeno nel completamento([20]) di quella operata da Cristo, ma in una sempre più attuale riproposta di essa e di essa soltanto. In effetti, la frase "quaecumque mandavi vobis", anche se s'attenui il significato precettivo del verbo ἐντελλέσθαι (*praecipere, comandare*), esclude formalmente integrazioni e sottrazioni. Vista poi nel contesto di Mt, dà risalto alla raffigurazione di Cristo come novello Mosè che, al nuovo popolo di Dio, dà la Legge nuova a complemento e superamento dell'antica([21]).

Se la Legge nuova è costituita da tutto quanto fu "comunicato ed insegnato" dal Rivelatore divino, il solo pensiero ch'essa non goda di continuità sostanziale nel tempo della Chiesa e che

---

([20]) Come dice VAWTER B., *Il vangelo secondo Giovanni*, in BROWN E.R.-FITZMYER J.A.-MURPHY R.E. (a c. di), *Grande commentario biblico*, ed. it. a c. di A. Bonora, R. Cavedo e F. Maistrello, Queriniana, Brescia 1973, p. 1420: "Dopo la glorificazione di Cristo, sarà compito dello Spirito *completare* la rivelazione di Cristo": cf Gv 2,22; 12,16; At,11,15 et alibi.

([21]) Cf LAGRANGE M.-J., *Evangile selon Saint Matthieu*, Parigi 1947[8]; DA SPINETOLI O., *Matteo,* Assisi 1971 con un'ampia bibliografia sugli aspetti più vari della critica mattaica; si veda pure, fra gl'innumerevoli commentari, quello di BENOIT P., *L'évangile selon S. Matthieu*, Parigi 1953; PRETE B., *Vangelo secondo Matteo*, Milano 1957; e l'intero fascicolo 3/1972 di "Parole e Vita" dedicato all'evangelista Matteo.

qualcuno si permetta di manometterla a piacimento, non solo pecca d'irriverenza e di disobbedienza nei confronti del "novello Mosè", ma ha in sé qualcosa di quel demoniaco ed assurdo "non serviam" che sconvolse ἐν ἀρχῇ gli equilibri del cuore umano e dei rapporti sociali.

b) La seconda certezza che si trae da un'attenta lettura dei testi contenenti l'"ineludibile dichiarazione d'intenti" del Signore Gesù sulla configurazione della Chiesa ed il suo futuro, ha per oggetto l'attuarsi di codesta medesima dichiarazione in un *regime trasmissorio come forma della predicazione ecclesiastica*.

Trasmissorio, dico, della Rivelazione da Cristo compiuta e ch'Egli stesso impersona; e ricorro a *forma* non nel senso del linguaggio corrente – figura, aspetto, struttura morfologica, in tedesco *Gestalt* – ma nel senso del linguaggio metafisico di *principio sostanziale* o *essenza d'una cosa,* ciò per cui determinati elementi concorron a costituir una cosa in ciò ch'essa è. Tenuto conto di ciò, affermo in base alla parola di Gesù che la predicazione è la *forma della Tradizione*, vale a dire: la Tradizione si realizza come tale *nella* ed *attraverso* la predicazione.

L'interrogativo si posa, di conseguenza, sulla parola di Gesù: quale?

Per rispondere, occorre ritornar a Mt 28,18-20 e testi paralleli. Con le parole qui riportate, Cristo instaura ufficialmente il *regime trasmissorio*, fonda cioè ed istituisce la Tradizione come predicazione ed ammaestramento per ogni popolo, in ogni dove ed in ogni tempo, mediante la trasmissione orale della sua Rivelazione.

La promessa della sua provvida e continuata presenza fa seguito ad espressioni dalle quali emerge una volontà precettiva, chiaramente manifestata sia dal ricorso all'uso dell'imperativo μαθητεύσατε, docete, ammaestrate, sia dall'appello all'autorità che giustifica il comando: l'ottenuta pienezza del potere "in cielo ed in terra". Chi volesse attenuare l'espressione in esame, potrebbe passare dal "comando" al "mandato": sì, non un'ingiunzione, ma molto più d'una semplice esortazione. Si tratterebbe, infatti, d'un compito da svolgere, d'una missione, d'un incarico[22]. Proprio

---

[22] "Mandato" deriva chiaramente dal latino "mandare", il cui primo significato è *comandare.* Ma in diritto, in diplomazia e nel linguaggio comune,

questo, in ultim'analisi, sembra il caso di coloro per i quali Cristo parlò nei termini riferiti da Mt 28,18-20: svolger la missione di trasmetter fedelmente ed in forma ufficiale, a tutti e sempre, mediante predicazione ed ammaestramento, le verità da Lui rivelate. Son verità rivelate, che *scendono* quindi dall'alto, secondo un concetto di Rivelazione che non ha nulla in comune con quello teorizzato da Schleiermacher, dal modernismo e dall'attuale neomodernismo. Il testo in esame dà un valore simbolico a codesta *venuta dall'alto*, ambientando il discorso del Maestro "sul monte" da Lui stesso indicato (Mt 28,16). E' sintomatica la reticenza del nome: può esser ognuno dei monti circostanti, da quello della tentazione (4,8) a quello delle beatitudini (5,1) o della trasfigurazione (17,1). Potrebb'esser perfino un espediente letterale, per dir semplicemente che la verità, se è rivelata, scende dall'alto, è dono, da accoglier come tale: accogliere ma non manomettere, vivere ma non criticare. E' qui delineata la *ricettività*, non la *creatività* della Chiesa. La quale non solo accoglie la parola di Dio, ch'essa non concepisce e non ingenera, ma è da questa parola, oltre che a questa parola, strettamente condizionata, ne è serva e non padrona. E' – dicendo la stessa cosa con altre parole – la titolare d'una missione esaltante ed impegnativa: predicar in nome di Cristo e con la sua stessa autorità la parola di Lui, a tutti ed in tutt'i tempi, nel pieno e geloso rispetto del dono sceso dall'alto.

La quotidiana presenza del Signore Gesù, da lui solennemente promessa alla Chiesa d'ieri d'oggi e di domani, ha evidentemente come oggetto la salvaguardia del dono sceso dall'alto. Indica che per una siffatta salvaguardia la vigilanza puramente umana non è sufficiente. L'esperienza stessa insegna che, soprattutto nel quadro d'una trasmissione orale, il messaggio è di per sé esposto all'infiltrazione d'elementi spuri. E poiché proprio Gesù volle che la trasmissione del suo messaggio fosse orale – "predicate/insegnate/ammaestrate" –, pose se stesso come antidoto contro ogni possibile infiltrazione. Il risultato che ne deriva può esser così tratteggiato:

"mandato" sta per incombenza, incarico spesso ufficiale, seguito talvolta da un contratto, o da una procura.

– *la formalità della Tradizione come predicazione/insegnamento fa parte dell'innegabile dichiarazione d'intenti, riferita da Mt 28,18-20;*

– *tale dichiarazione dà vita all'istituto pubblico, autentico, ufficiale della Tradizione/predicazione;*

– *l'evidente connessione d'un tale istituto con la manifesta volontà di Cristo lo carica d'una dignità teologico-dogmatica da esprimere con la nota* "de fide divina, vel revelata";

– *sull'economia dell'istituzione in oggetto ha un'efficacia determinante la presenza ininterrotta di Cristo e del suo Spirito;*

– *non una presenza sporadica ed aleatoria, un giorno sì e l'altro no, ma la presenza d'ogni singolo giorno e d'ogni singolo istante di tutt'i giorni;*

– *essa garantirà al Magistero della Chiesa, a quello solenne ed a quello ordinario, la caratteristica dell'indefettibilità e dell'infallibilità.*

c) Quest'ultima conseguenza allarga l'orizzonte dell'esplorazione che si sta compiendo intorno al concetto di Tradizione. Il terzo elemento, infatti, deducibile dalla dichiarazione d'intenti che stiamo analizzando, indirizza l'interesse sull'organo al quale il regime trasmissorio fu da Cristo affidato: il *Magistero ecclesiastico,* costituito dagli apostoli e dai loro successori. Della sua natura, della sua specifica funzione e dei suoi limiti occorre pertanto parlare: il parlarne costituisce un passo obbligato per sfaccettar ancor meglio il concetto di Tradizione/predicazione/insegnamento. Non si tratta d'un "unum et idem", perché l'organo d'un istituto non è l'istituto; questo, tuttavia, sarà meglio compreso se l'organo, attraverso il quale opera, sarà più specificamente esaminato e determinato.

Premetto che un argomento di tale e tanta rilevanza teologica fa parte diretta del trattato sulla Chiesa; ad uno dei non pochi fra quelli esistenti bisognerebbe ricorrere, oltre che ovviamente alle varie monografie disponibili, per averne una conoscenza più compiuta o meno inadeguata. In questa sede, la do per scontata e mi limito a qualche dato fondamentale.

Il primo di essi, riguardante Nostro Signor Gesù Cristo in quanto *profeta e dottore assoluto*[23], costituisce il principio fon-

---

[23] La tesi è *de fide,* non definita ma chiaramente attestata dalla Rivelazione vetero- e neotestamentaria, raccolta dal proemio del Catechismo Romano e

tale del magistero ecclesiastico, al quale Cristo partecipò i suoi poteri messianici fin all'identificazione misterica di sé e della Chiesa ("corpus Christi mysticum"). Poteva farlo, perché è *il,* non *un* Maestro, non uno fra altri, fosse anche il più grande di tutti: maestro dunque in assoluto, che non solo non è comparabile con altri, ma è la ragione di fondo per cui altri posson fungere analogicamente da maestri. E' risaputo che l'assolutezza del suo magistero fu l'argomento principe dei Padri apologisti(24), non estraneo alla patristica in genere, che nel Verbo incarnato riconosceva la verità stessa di Dio visibilizzata, la "via la verità e la vita" (Gv 14,6), la luce del mondo (8,12), la pienezza ed il depositario delle verità salutari (1,14; 1Cr 1,24; Ef 3,14-19; Fil 3,8; Col 2,3). Dall'insieme di tali fonti risulta, pertanto, che "Cristo è *dottore* nel senso eminente della parola; che esercitò il suo magistero nel modo più perfetto; e ch'egli è l'ultima istanza, senz'ulteriore appello, nelle questioni religiose. Il suo è un magistero *universale:* per tutt'i tempi e tutt'i gradi della cultura; per ogni domanda di verità e per l'umana attitudine a riceverla; per ogni vocazione ed ogni condizione di coscienza"(25).

L'irradiazione del magistero di Cristo avviene, per sua divina disposizione, attraverso la Chiesa. Come Cristo "in mysterio", la Chiesa è depositaria e ministra di tutt'i suoi poteri e li coesten-

---

dallo stesso Vaticano I, che del Signore Gesù sottolinea soprattutto il carattere taumaturgico e profetico: cf CONC. OECUM. VATIC. I, sessio III, 24 apr. 1870, Constit. "Dei Filius" DS 3009: "...voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias...Tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula ediderunt".

(24) San Giustino, Minucio Felice, Tertulliano opponevan la verità assoluta, rivelata da Cristo, alla cultura pagana del loro tempo. Poi sant'Ireneo, Clemente Alessandrino, Origene, sant'Atanasio ed altri insistevano su Cristo Luce di Dio perché parola vivente e sostanziale di Lui. Sant'Agostino nel 389 scrisse addirittura un *De magistro* (PL 32,1193-1220) per spiegare Mt 23,8: "Magister vester unus est Christus". San Tommaso dedica la questione 42 di *STh* III alla bellezza ed unicità e trascendenza del magistero di Cristo. Il fondamento teologico è Cristo Dio che s'incarna per rivelar all'uomo la verità che lo salva (Gv 8,31-32; 15,3). Cf BARTMANN B., *Précis de Théologie Dogmatique,* tr. franc. di M. Gautier, ed. Salvator, 1. Mulhouse (Haut-Rhin) 1951^{7}, p. 410-415.

(25) Ibid. p. 415.

de alla dimensione spazio-temporale. E' Cristo-continuato. Il magistero di Lui è per ciò stesso anche di lei. Un magistero *autentico, ordinario*([26]), *universale, indefettibile, infallibile.* Tali, infatti, son le prerogative del magistero di Cristo. Anche attraverso di esse si capisce che l'uso del sostantivo "magistero" risponde ad una duplice finalità: la determinazione del soggetto che insegna e delle verità insegnate. Il soggetto docente è la Chiesa come titolare dello stesso magistero di Cristo; e le verità insegnate son quelle della Rivelazione cristiana, consegnate alla Chiesa dallo stesso Cristo, direttamente e per il tramite degli apostoli. Al posto di questi e con i loro stessi poteri, lungo l'accavallarsi dei secoli, subentran i loro successori. Del Magistero ecclesiastico essi sono pertanto l'*organo di trasmissione*. Organo dal punto di vista strumentale, che serve alla diffusione delle verità rivelate; ma organo costituito da soggetti attivi e titolari della missione evangelizzatrice: trasmissione-predicazione-insegnamento.

Ciò spiega perché il Magistero non s'esaurisce nel Papa. E perché si distingue formalmente dal suo primato, che – come dice la parola stessa – non può esser in comune con altri. Il primato garantisce l'unità dell'insegnamento, ma l'insegnamento è diritto-dovere di quanti succedon agli apostoli. Son anch'essi, come il Papa, "de iure divino".

Papa e vescovi costituiscon, per questo, il **Magistero ecclesiastico**, il quale in tanto è

– *autentico*, in quanto appartiene loro a pieno titolo;

– *ordinario*, nel senso indicato alla n. 26;

– *universale*, in quanto non condizionato da limiti di tempo e di spazio, di cultura e d'organizzazione spocio-politica;

– *indefettibile*, in quanto non vien meno ("non deficit", donde "indefettibile"), cioè non si perde, non muore, non s'eva-

---

([26]) "Ordinario", in questo caso, non è detto in aggiunta a "solenne", come ho già spiegato nel terzo capitolo; ma in senso giuridico, come quando si parla di "giurisdizione ordinaria" per indicare il potere non conferito da altri, ma collegato all'ufficio di cui uno vien investito. Sotto quest'aspetto, è "ordinaria" la giurisdizione papale, quella vescovile, quella degli abati e prelati *nullius*, dei loro vicari, dei prefetti apostolici e d'altre figure canoniche, cf CASORIA G., *Ordinario*, in EC IX, 217-219.

pora nel tempo; ed in quanto mantiene inalterati gli elementi costitutivi della sua identità;

– *infallibile* in quanto, come viene spiegato nel cap. III, appartiene a titolo diverso al Papa ed ai vescovi in comunione col Papa in relazione all'infallibilità "qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit" ([27]). Vorrei far notare che l'infallibilità della Chiesa non ha nulla di magico o di campato in aria; certamente in un quadro di Fede, ma d'una Fede ragionata e fondata, la Chiesa – ed il suo Magistero con essa – è sicuramente infallibile, perché tale è quel Cristo che ella "impersona", tale lo Spirito Santo che l'assiste e la guida, tale la parola rivelata che ella accoglie e trasmette con fedeltà assoluta. A codesta medesima infallibilità s'aggancia l'analisi teologica della Tradizione che, per le tre ragioni anzidette, potrà, sì, scoprire nelle verità trasmesse qualche senso recondito e, fin ad un certo momento, oscuro, ma **non potrà mai inventar nulla di nuovo**. Una verità altra e nuova è, dinanzi alla Tradizione, una "impossibile possibilità": è possibile che qualcuno – non la Chiesa, non il suo Magistero – l'enunci; è impossibile che sia altra e nuova e l'affermarlo sarebbe un assurdo.

Che la Chiesa s'appelli alla Scrittura per qualificar una dottrina già contenuta nella Tradizione significa non che la parola *scritta* valga più di quella *detta*, ambedue essendo espressione della sua Tradizione, ma che, nei casi ordinari, l'appello al dato oggettivo e fisso è più praticabile dell'appello all'elemento vivo e perfino nuovo (ovviamente, non in senso sostanziale) della Tradizione. Vien però il momento in cui questo è decisivo ed in tal caso, sempre grazie al carisma dell'infallibilità della Chiesa, è pure suppletivo rispetto alla non-completezza della Scrittura.

Da notar infine che l'appello dell'infallibile Magistero alla Scrittura o alla Tradizione non arricchisce l'una e l'altra, "in rebus fidei vel moribus", d'un'autorità di cui sarebbero altrimenti sprovvedute. La Scrittura gode della ben nota "inerranza biblica"; la Tradizione d'una specialissima assistenza soprannaturale.

([27]) CONC. OECUM. VATIC. I, Sessio IV, 18.07.1870, Constit. "Pastor aeternus", cap. 4 DS 3074.

L'appello, pertanto, non modifica ciò che *già* è e *come* è – l'in sé della Scrittura e quello della Tradizione –, ma lo chiarisce alla coscienza del credente – "quoad nos" – come sicuro ed infallibile. Ho citato tante volte le parole di sant'Agostino: "Ego evangelio non crederem nisi me commoveret Ecclesiae catholicae auctoritas" ([28]); la citazione, lungi dal provare che l'autorità della Chiesa e del suo insegnamento rende infallibile l'evangelo, fa conoscer il vero pensiero del santo Dottore, secondo il quale il giudizio della Chiesa strappa Scrittura e Tradizione alla presa soffocante del dubbio e ne garantisce, alla nostra coscienza, l'infallibile contenuto. Solamente dopo il pronunciamento della Chiesa e sulla base tanto della Rivelazione a lei affidata, quanto della divina assistenza promessale, si ha la certezza che l'evangelo da lei proposto è l'unica, la vera, l'infallibile parola di Dio.

d) Una tale garanzia proviene dall'effetto sacramentale dell'esser consacrati in "quella pienezza del sacramento dell'ordine" che LG 21/b chiama "somma del sacro ministero". Si è giunti, con ciò, alla spiegazione del quarto punto della dichiarazione d'intenti, oggetto di queste ultime riflessioni. In realtà, l'accennata garanzia discende dal fatto sacramentale della successione apostolica, che avviene mediante la sacra ordinazione. Faccio notare che dicendo "somma del sacro ministero", o "del sacerdozio", o "sublimità sacerdotale", o "principato/primato del sacerdozio" ([29]) non s'intende ridurre l'episcopato al livello d'una "di-

---

([28]) S. AGOSTINO, *Contra ep. Manich.* 5,6 PL 42. 178; la ragione è chiara, come il Santo Vescovo d'Ippona rileva in *Serm.* 2176,2,2 PL 38,950: "Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit; hoc a maiorum fide percepit; hoc usque in finem perseveranter custodit"; ID., *Serm.* 52,2,2 PL 38,355: "Fides nostra..., non haeretica temeritate incerta, sed apostolica veritate fundata, hoc insinuat; hoc novimus, hoc credimus". In breve, è vero per sant'Agostino che "titubabit fides, si divinarum scripturarum vacillat auctoritas" (*De doctr. christ.* 37 PL 34,35), ma questa non vien meno se il cristiano "consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit" (ibid., III,2,2 PL 34,65).

([29]) Si veda al riguardo la n. 19 di LG 21: *Trad. Apost.*, ed. Botte, in "Sources Chrétiennes" p. 27-30; "Episcopo tribuitur *primatus sacerdotii*". Cf *Sacramentarium Leonianum*, ed. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense,* Roma

gnitas", anche se d'altissimo profilo; e dir "grado supremo del sacerdozio" non significa solamente distinguerlo dai gradi inferiori del diaconato e del presbiterato. Significa invece metter l'accento sulla grandezza inaudita di chi, per l'ordinazione ricevuta, impersona Cristo davanti ai gradi inferiori dell'ordine, oltre che agli altri membri della comunità ecclesiale: "In episcopis...adest in medio credentium Dominus Iesus Christus" (LG 21/a). Significa, perciò, collocar il vescovo nella sua dimensione più propria, quella d'una sacramentale *ri-presentazione* di Cristo, sua immagine e suo ministro, che per la grazia e l'effetto della sacra ordinazione, diventa una proiezione storica di Cristo "in modo eminente e visibile" ([30]).

Tutto ciò, come facilmente si capisce, è molto più che far le veci di Cristo: è operar "in persona Christi". Tuttavia, gli effetti della sacra ordinazione non si ferman alla sola configurazione cristica degli ordinati, ma determinano un rapporto di vera continuità fra costoro ed i Dodici. E quindi con ciò ch'essi ebbero da Cristo per la vita e la sopravvivenza della Chiesa, con i poteri di cui essi furon a tal fine i primi portatori ([31]). A determinare l'accennato rapporto di continuità provvede la **Successione apostolica**. Sia ben chiaro, però, a scanso d'ogni equivoco, che tale successione tende primariamente a vitalizzare la Tradizione e

---

1955, p. 119: "Ad summi sacerdotii ministerium...Comple in sacerdotibus tuis mysterii tui summam..."; ID., *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae,* Roma 1960, p. 121-122: "Tribuas eis, Domine, cathedram episcopalem ad regendam Ecclesiam tuam et plebem universam"; anche in PL 78,224.

([30]) Si veda COPPENS J., *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus,* Parigi 1965; AA.VV., *Il vescovo secondo le preghiere d'ordinazione,* in CONGAR Y.M.-J.-DUPUIS B.D. (a c. di), *L'episcopato e la Chiesa universale,* tr. it. delle Benedettine di Citerna, ed. paoline, Roma 1965, p. 909-958.

([31]) E' sottinteso che non ne parlo secondo il rivoluzionamento che certa teologia, se così poss'ancora chiamarsi, ha provocato intorno al concetto di "Successio apostolica"; e non certamente nel senso del n. 4 di *Concilium* 1968, interamente dedicato all'argomento. Ancor meno ne parlo nel senso inteso da Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/1 Zollikon-Zurigo 1953 p. 798-799: alla grande considerazione ch'egli aveva per l'apostolicità della Chiesa e soprattutto della sua dottrina, non corrispondeva altrettanta stima per la *successione apostolica* della Chiesa romana, da lui intesa come semplice e meccanico automatismo, privo di "carisma" e di Spirito Santo.

solo secondariamente a distribuire dei ministeri([32]) i quali, oltretutto, solo nel regime tramissorio trovan il proprio significato ed una piena legittimazione. La Tradizione stessa, infatti, ha bisogno di essi per esser custodita e diffusa, per dar alle comunità il loro volto specifico di comunità cristiane e per alimentarle quotidianamente mediante il loro aggancio alla *traditio* della παραθήκη (il "depositum fidei", l'evangelo dell' annuncio salvifico) e della διδασκαλία (la sacra "doctrina", l'ammaestramento catechetico, la formazione etica ai principi della Rivelazione e della Redenzione cristiana).

La continuità sacramentale fra i Dodici e gli ordinati, determinata dalla Successione apostolica, è anche la garanzia, di cui ho più volte parlato, che la Tradizione riceve dalla Successione stessa. Questa, effettivamente, gratifica la Tradizione del suo inconfondibile carattere d'autenticità, ne istituzionalizza la realtà nella vita e nell'azione della Chiesa, la sorregge con la propria forza e con la propria sicurezza sul piano oggettivo storico e documentario, la illumina e conferma, congiungendola ufficialmente e sacramentalmente con la sua fonte: Cristo e gli apostoli. Il rito stesso che la mette in atto, è al riguardo significativo. C'è alla base di tutto un'azione formale di consacrazione e di trasmissione, ben testimoniata in tutto l'arco della Rivelazione vetero- e neotestamentaria: la χειροτονία-χειροθεσία o imposizione delle mani. In ordine all'argomento ora allo studio, riferimento obbligato è 1Tm 4,14; 2Tm1,6-14; 2,2; Ti 1,5. Non si tratta soltanto d'una *rituale* imposizione delle mani per uno scopo augurale e di benedizione, bensì del gesto *sacramentale* compiuto da ministri sui quali, in quanto persone capaci ed affidabili, le mani eran già state imposte e che ora essi stessi impongono su altre persone, appunto perché capaci ed affidabili esse pure([33]).

([32]) E' la tesi sostenuta, con altri, da LOHFINK G., *Die Normativität der Amstvorstellungen in den Pastoralbriefe,* in "Theologische Quartalschrift" 157 (1977) 93-106.

([33]) Si veda a questo riguardo, fra tanti altri buoni meno buoni e decisamente eversivi, VON CAMPENHAUSEN H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrh.,* Tubinga 1951, p. 126: "Die Übertragung des Amtes ist ein ebenso konkreter wie auch geistlicher und sakramentaler Akt"; COPPENS J., *L'imposition des mains*, Parigi 1925; SPICQ C., *L'évêque selon les*

Gesto sacramentale, si diceva, dove nulla è banale o teatrale. Ha il suo fondamento nella missione personale dei Dodici, la sua natura sacramentale e relativa funzione di significare e produrre, l'effettiva trasmissione dei poteri di governare santificare ed ammaestrare la Chiesa, la garanzia della presenza di Cristo "tutt'i giorni sin alla fine del mondo" ([34]). La compresenza nella *cheirothesìa* di codesti quattro elementi distingue sostanzialmente il sacerdozio che ne deriva da quello della tribù di Levi, lo raccorda con la missione salvifica di Cristo e lo sottopone all'investitura rituale, sacramentale, "ex opere operato" del sacerdozio cristiano con trasmissione, da Cristo e dagli apostoli ad ogni consacrato per *cheirothesìa*, della stessa missione e degli stessi poteri.

Ovviamente, non ogni *cheirothesìa* ha lo stesso significato e gli stessi effetti. Quella di Mc 16,18 è finalizzata alla guarigione dei malati, non a consacrare qualcuno nel sacerdcozio di Cristo. Ponendo le mani sugli occhi di Saulo, accecato sulla via di Damasco dai fulgori della divinità di Cristo (At 9,12), Anania gli restituisce la vista, ma non lo colloca nella catena successoria dei ministri. Quando Pietro e Giovanni impongon le mani ai Samaritani che non avevan ancora ricevuto lo Spirito Santo (8,17), li conferman nella Fede senza farne dei ministri. Altrettanto avviene nell'episodio di Paolo che impone le mani ai discepoli di Efeso (19,6). L'imposizione sulla quale si ferma il nostro interesse è quella che trasmette la missione di Cristo e il potere d'esercitarla. E' quella operata ad Antiochia a favore di Saulo e Barnaba (13,3); quella di Timoteo ad opera di Paolo (2Tm 1,6; 1Tm 4,14); quella alla quale lo stesso Paolo sottoporrà successivamente i prescelti per il ministero (1Tm 5,22). Quella, insomma, che nella storia plurisecolare della Chiesa rende sempre attuale ed operante la *paràdosis* della verità e del suo servizio.

Epîtres pastorales, in "Témoignages" 8 (1955) 113-121; ADLER N., *Imposizione delle mani,* in BAUER J. (a c. di), *Dizionario di Teol. Bibl.,* cit. p. 672-679; BROX N., *Die Pastoralbriefe,* Regensburg 1969[4]; KNOCH O., *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief,* Würzburg 1988.

([34]) AUER J.-RATZINGER J., *Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament*, Regensburg 1983, p. 178-180.

e) Sia in fase di ricostruzione storica, sia fra le righe di quest'ultima parte, ho accennato al fatto che la dichiarazione d'intenti da parte del Signore Gesù, dalla Chiesa subito recepita ed onorata con una coerente "obbedienza di Fede" (Rm 1,5), non cessò mai, neanche dopo la sua deposizione nella parola scritta, d'esser *parola viva.* Viva e, proprio per questo, anche mutevole, adattabile, rinnovabile. Lo determina e talvolta perfino l'esige il suo esser formalmente *parola detta*, la sua formalità orale, il suo presentarsi sempre alla ribalta della storia come *predicazione* ed *ammaestramento.* L'indole stessa impressa dagli agiografi alla parola scritta indica che, con essa, nessuno degli evangelisti mise il silenziatore alla *paràdosis*, che pertanto mantenne il suo carattere e la sua funzione di parola viva. La strada scelta dagli agiografi di riferire qualcuno dei fatti e dei detti del Signore, anziché quella di raccoglier in forma organica e sistematica le verità da Lui rivelate, non poteva e certamente non intendeva precludere la libera e sempre nuova circolazione della parola viva fra i gangli vitali della Chiesa, lungo il decorso del suo esser nella storia. Il *regime trasmissorio* qui tante volte richiamato, presenta, per volontà degli apostoli stessi, caratteristiche inconfondibili di parola viva:

– quella anzitutto d'*accogliere quant'è stato trasmesso.* La prima trasmissione è ovviamente opera del Rivelatore: "Hoc mandatum accepi a Patre meo" (Gv 10,18); quel "mandato" trova immediata attuazione nel comportamento dell'apostolo come "ministerium verbi" disposto dal Signore stesso (At 20,24) e come trasmissione di esso alla comunità nascente: "accepi a Domino quod et tradidi vobis" (1Cr 11,23).

– Quella, inoltre, di "sacro deposito" o fedele *conservazione* di quanto ricevuto. A Timoteo, così come ai futuri responsabili delle comunità cristiane moralmente presenti nella persona del "discepolo diletto", l'Apostolo rivolge queste pressanti parole: "Conserva il deposito" (1Tm 6,20); "Prendi per norma le sane parole([35]) che hai udito da me...Conserva il buon deposito con

---

([35]) Seguo la traduzione della *Bible de Jérusalem,* cit. p. 1721; ma il significato di "forma" nel linguaggio classico m'indurrebbe a proporre questa traduzione: "Fatti modello delle sane parole". Altri, e sono i più, traducono: "Prendi a modello – oppure: tieni davanti a te il modello – delle sane parole".

l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi" (2Tm 1,13-14). Poi le parole, oltre che pressanti, si fanno accorate: "Tu dunque, figlio mio, irrobustisciti nella grazia ch'è in Cristo Gesù e quanto hai da me udito in presenza di molti testimoni([36]), affidalo a persone sicure e capaci di farne materia d'insegnamento ad altri" (2,1-2).

– Ed infine quella della *Tradizione formalmente intesa*, vale a dire *in modo orale*, come *predicazione ufficiale* ed *insegnamento*: "Insegnate a tutte le genti" (Mt 28,19); "Ciò che udite con le vostre orecchie, predicatelo sui tetti" (10,27); "Quest'evangelo sarà predicato in tutt'il mondo" (24,14); "Voi sapete che non mi son mai risparmiato nel farvi conoscere ogni cosa utile, istruendovi pubblicamente e nelle case, predicando davanti ai Giudei ed ai Greci la conversione a Dio e la Fede in Gesù Cristo nostro Signore" (At 20,20); "...non trascurare l'insegnamento; persevera in queste cose, poiché, così facendo, salverai te stesso e quelli che t'ascoltano" (1Tm 4,15); "Ti scongiuro davanti a Dio ed a Gesù Cristo...predica la parola, insisti a tempo opportuno ed importuno, cerca di convincere, rimprovera, esorta con longanimità e con argomenti dottrinali" (2Tm 1-2).

La storia della Chiesa è la storia di codesto travaso: una predicazione costante, incessante, sempre nuova perché sempre se stessa in momenti e contesti diversi. Quella di Cristo e dei Dodici; di San Clemente Romano e della *Didachè*; di Zefirino, Callisto, Cornelio, Stefano, Dionigi, Marcellino, Silvestro, Liberio, Damaso, fin al Pontefice f.r.; delle *Tradizioni apostoliche* e di sant'Ignazio d'Antiochia; di san Policarpo, sant'Atanasio, sant'Ambrogio e sant'Agostino; di san Leone e di san Gregorio Magno; di Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopoli e tutta la serie dei concili culminanti nel Tridentino e nel Vaticano I, senza

---

([36]) L'espressione è più pregnante di quanto non sembra. Allude probabilmente all'impegno, da Timoteo pubblicamente assunto, di tener presente ed onorare l'insegnamento impartitogli dall'apostolo. Ci si potrebbe intraveder pure un'allusione alla sua ordinazione episcopale, anche confrontando il passo con 1Tm 4,14 e 6,12. Qualcuno, e non l'ultimo (Spicq, p. es.), rende tutto più chiaro, semplificando il testo: "ciò che da me e dall'attestazione di molti testimoni hai udito". Resta problematico se una tale semplificazione riproduca fedelmente il pensiero di Paolo.

dimenticare – con le riserve precedentemente segnalate – il Vaticano II. Una predicazione che certamente ha la sua base fissa nella *parola scritta* pur trascendendola e presentando di essa una lettura non già meccanica e ripetitiva, ma interpretativa, viva, varia, ampia. In certi momenti è addirittura la temperie storica a postularla. Non nel senso che la dottrina predicata modifichi i suoi contenuti dottrinari in conformità alle caratteristiche culturali della detta temperie, ma nel senso che queste suggeriscon "costrutti" nuovi e varianti di linguaggio per esprimer i suddetti contenuti; ed in pari tempo trovan in essi la loro verità, la loro liberazione dal morso velenoso dell'errore sempre in agguato, una possibilità d'integrazione e d'arricchimento.

5 - *La parola detta* - Son sufficienti i riferimenti sopra indicati, per capire che anche la *parola detta* – anzi proprio questa e non quella *scritta*, in conseguenza della loro rispettiva natura – è soggetta ai cambiamenti dei modi con cui può dirsi. Oltre ai fattori di gusto, di sensibilità e di capacità espressiva di coloro che la dicono, altri fattori interagiscon sulla *parola detta*, col risultato di *dirla* più o meno diversamente. E' anzi da tener presente che ognuno dei modi suddetti produce *atti linguistici,* ossia comunicazioni di senso con varianti da situazione a situazione, oltre che in funzione delle finalità intese. Si danno, pertanto, atti linguistici *locutivi, illocutivi, perlocutivi* secondo che si tratti di puri e semplici enunciati, o d'azioni collegate al loro enunciato, o d'enunciati cui si deve il modificarsi del contesto o dell'atteggiamento dell'interlocutore, al quale vengano diretti([37]). Né si dovrebbe mai dimenticare che, nell'uso di *foni* e di *fonemi,* ognuno li pronuncia in modo diverso da tutti gli altri in base alle condizioni fisiche e psichiche di chi li usa([38]). Non mancan poi varietà anche rilevanti di vocalismi regionali e di pronuncia locale, con conseguenti difficoltà di comunicazione e di dialogo. Molto più gravi, rispetto appunto alla comunicazione interpersonale, son poi le non rare alterazioni sintattiche del periodo. Anche se la tra-

---

([37]) PATOTA G., *Glossario,* in SERIANNI L.-CASTELVECCHI A.-PATOTA G., *Italiano. Sintassi-Grammatica-Dubbi*, "Le Garzantine" Milano 2004, p. 552.

([38]) SERIANNI L., *Fonologia e grafematica,* ibid. p. 4.

smissione delle verità rivelate, che la Chiesa custodisce e predica, non passa necessariamente attraverso codeste "forche caudine", non può far meraviglia se in casi particolari ed in ben delimitate situazioni storico-ambientali vi rimane più o meno parzialmente impigliata. Anche per essa valgon infatti i "registri", i "giochi linguistici", le "situazioni contestuali" con cui si tenta di spiegar il continuo variare dell'espressione comunicativa.

E dire che tutto questo è ancora ben poco rispetto a quant'avviene nel linguaggio. La parola deriva da "lingua" ma non è né *la* lingua, né *una* lingua. E' un insieme di simboli e regole, proprio d'alcuni sistemi di comunicazione. Al tal punto proprio, che può diventare la "lingua" d'una data comunicazione: si pensi, p. es., ai simboli che s'invian agli elaboratori elettronici come istruzioni per elaborar una programmazione. Il linguaggio diventa allora una "lingua domestica", un gergo, lo strumento proprio d'un gruppo e spesso inaccessibile ad altri gruppi. Al linguaggio *scolastico*, p. es., ingiustamente ma insistentemente si rimprovera proprio questo, di continuar ad esprimersi non solo con moduli obsoleti di comunicazione, ma anche e soprattutto mediante una "forma mentis" che non avrebbe più nessuna presa sulla cultura moderna. E' allora non solamente ovvio, ma addirittura doveroso che, per passar indenne tra le maglie delle difficoltà sopra indicate, la predicazione vada alla ricerca delle vie meno impervie per comunicar il suo contenuto di valori imprescrittibili ed irriformabili. Ci riesce?

a) In genere sì, ma non sempre. E non sempre senza qualche *se* e qualche *ma*. La predicazione fallisce quando, anziché inculturar il suo messaggio universale nelle situazioni concrete d'un momento o d'una società, l'acculturа[39]. E quando proprio questo si verifica, non potrà verificarsi che a danno della Tradizione, la quale per un verso perderà qualcosa dell'irrinunciabile ch'essa è ed ha, per un altro non sarà più in grado di comportarsi nel contesto delle culture come "il sale della terra" (Mt 5,13) ed "il fermento nella farina" (13,33).

([39]) AA.VV., *Dizionario etimologico. Edizione aggiornata,* Rusconi libri, Santarcangelo di R., 2004, p. 29: "Acculturazione: adeguamento d'un popolo a un modello culturale di un altro; integrazione di culture diverse".

Purtroppo, proprio questo s'è più volte verificato: una lezione storica agghiacciante. Verso la metà del secondo millennio, l'umanesimo rinascimentale mise in moto "un processo di secolarizzazione" che poi, nelle forme assunte durante il Settecento, pretese "d'escludere Dio e il Cristianesimo da tutte le espressioni della vita umana" ([40]). Mi son più volte riferito all'illuminismo come alla matrice delle devianze filosofico-teologiche, tutte confluite nella c.d. secolarizzazione. E trovo molto strano, oltre che contraddittorio, il reiterato tentativo di storici e teologi anche cattolici, di rappresentar l'illuminismo in termini o meno negativi, o addirittura positivi. Fu, e nelle sue propaggini continua ad esser la tomba della specificità cattolica e della stessa verità filosofico-teologica. I suoi esiti son il razionalismo, l'idealismo, il modernismo, il liberalismo, il comunismo, il secolarismo agnostico o dichiaratamente ateo, il laicismo, la privatizzazione del sacro, l'indifferentismo religioso, il relativismo e, quel ch'è peggio ma coerentemente logico rispetto a tali premesse, la pretesa di crear un "ordine mondano" in un "mondo finalmente maturo" ([41]) in cui anche la Chiesa possa essa pure raggiunger la propria "maturità" liberandosi del sacro ed ponendosi a totale servizio dell'uomo.

Qualcuno, perfino d'estrazione cattolica – e il nome di K. Rahner valga per tutti – ha visto nella secolarizzazione un evento catartico per la coscienza cattolica e per la stessa Chiesa: una sorta di liberazione dai ceppi d'un passato con radici in una *Weltanschaung* oggi insostenibile. E' un fatto che, oggi, nemmeno qualche cattolico, e per giunta nemmeno qualche teologo cattolico coltiva ancora la convinzione della naturale dipendenza da Dio e dalla sua divina Provvidenza, sulla base dell'esperienza comune, che non più ad un Dio "tappabuchi", ma ad un PC o

---

([40]) GIOVANNI PAOLO II, *Ai partecipanti al III Forum Internazionale Alcide De Gasperi*, 23 febbr. 2002, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", XXV/1, p. 257.

([41]) BONHÖFFER D., *Widerstand und Ergebung*, herg. E. Bethge, Monaco 1951, p. 236: "Ich will darauf hinaus...dass man die Mündlichheit der Welt und des Menschen einfach anerkennt, dass man den Menschen...an seiner stärksten Stelle mit Gott confrontiert".

ad un banale interruttore chiede il necessario o il piacevole! Oggi tutto è possibile, sperimentabile, costatabile, documentabile, fruibile, perché tutto è a portata di mano, tutto si muove "dai tetti in giù", libero dall'utopia del trascendente, e dà un volto alla "Città secolare" di H. Cox, dove gl'ineffabili Rahner, Schillebeeckx e Küng pontifican "la liturgia del mondo" ([42]).

C'è chi s'esalta sfacciatamente per una tale mondanizzazione, là dove sarebbe opportuno piangere. E chiedersi in quale infinitesimo anfratto dell'enfatizzata mondanizzazione sia ancora riconoscibile la Rivelazione di Dio incarnato, la sua conservazione come prezioso tesoro, la sua trasmissione come cibo della Fede ch'è e che sarà. Ci s'esalta perché a tale mondanizzazione il Vaticano II non s'oppose e perché il postconcilio le aprì e le apre le braccia. Ci s'esalta perché, con la rinuncia alla metafisica e alla distinzione fra il naturale ed il soprannaturale, si pensa d'avere smesso un abito ormai logoro. Ci s'esalta perché, chiusi gli occhi all'attualità della Tradizione, si chiede alla secolarizzazione il ricupero della contemporaneità di Gesù, degli apostoli e della divina Rivelazione. Ci s'esalta infine perché, riaprendo gli occhi per fissarli sui valori evangelici secolarizzati, solo in essi si riconoscono i lineamenti della Tradizione vera e si matura la convinzione della sua vitalità solo se s'assimila alla cultura *dernier cri*, anche se quel grido è una bestemmia. Inutilmente, ormai, l'Apostolo continua a porre la domanda: "quae autem conventio Christi ad Belial" (2Cr 6,15)? Anziché rispondere, si preferisce celebrare la "conventio".

b) Gli accenni relativi ai vari e quasi sempre inarrestabili cambiamenti nei modi di ri-dire la *parola detta,* convincon facilmente che anche per essa alcuni cambiamenti son inevitabili. Sotto l'aspetto della sua formulazione ed espressione essa è parola umana. Ciò non l'esime dall'esser al servizio della parola divina, della sua interpretazione esplicitazione e trasmissione; ma proprio perché compresa della nobiltà che le deriva da tale servizio, sa d'esser e di dover restare una parola umana: quanto

---

([42]) RAHNER K., *Sulla Teologia del Culto divino,* in "Sollecitudine per la Chiesa", Nuovi Saggi, n. VIII, ed. paoline, Roma 1982, p. 271-283; SCHILLEBEECKX E., *Dio, il futuro dell'uomo,* ed. paoline, Roma 1971, p. 101-127.

più accessibile, tanto meglio. Anzi, perché il servizio sia il più completo possibile ed il più efficace, né subisce passivamente i cambiamenti fonologici e comunicativi che son endemici della lingua parlata, né si lascia condizionare dalla "filosofia" che li giustifica ed impone. Se per *parola detta* s'intende la formulazione orale e cherigmatica della divina Rivelazione, ossia la sua Tradizione, non sarà difficile convincersi che al servizio della divina parola non è l'accennata "filosofia", non i suoi prodotti linguistici, ma l'uso che ne fa il responsabile della *parola detta.* E mentre è evidente, come sembra sufficientemente dimostrato, che fra la *parola detta* e le variazioni linguistiche caratterizzanti l'alternarsi d'epoche e periodi non necessariamente esiste un rapporto integrativo, mentre esiste invece, fin troppo frequentemente, l'urto dell'incompatibilità, non meno evidente è l'impegno diretto della *parola detta*, il suo studio, il suo sforzo per riformularsi nella maniera meno inadeguata.

Non si dimentichi, peraltro, che questo medesimo riformularsi è condizionato dal suo oggetto: l'invariabile, il detto una-volta-per-sempre che, essendo pure ineffabile, rende rischioso il tentativo stesso della riformulazione. E' questa, mi pare, una delle ragioni per cui la *parola detta* preferì sempre, fin al limite del possibile, il mantenimento dell'espressione antica e tanto più rispettabile quanto più antica([43]). La prossimità alla fonte determina una presunzione di fedeltà alla medesima. Ovviamente, il favore tenacemente accordato all'antico non è la causa e nemmeno la ragione della sostanziale immutabilità della Tradizione, ma è esattamente il suo contrario: ne dipende, è – come sopra ho detto – al suo servizio.

Nonostante, da una parte, il problema sempre aperto di nuove riformulazioni e, dall'altra, la ferrea fedeltà ai lemmi e fonemi più antichi, fin dall'inizio la riformulazione storica e viva del messaggio evangelico mantenne e fece propri alcuni moduli della rivelazione veterotestamentaria. E' un dato di fatto non

---

([43]) Lo sostiene una delle personalità più meritorie ed encomiabili in merito al c.d. "latino cristiano": la MOHRMANN CHRISTINE, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Roma 1977 (ristampa 1994), p. 143ss.

sfuggito al grande vescovo d'Ippona([44]) e ben noto agli studiosi del latino liturgico, i quali – mi riferisco specialmente alla Scuola di Nimega – introdussero la distinzione fra "cristianismo diretto ed indiretto" in base alla creazione *ex novo* d'un lemma cristiano o all'introduzione nel vocabolario cristiano di lemmi ebraici o d'altre esperienze religiose, caricati però di senso cristiano([45]).

Una tale distinzione spiega il formarsi di moduli diversi, soprattutto se considerati nel quadro d'altri procedimenti, ai quali la *parola detta* – non tanto in sé, quanto sulle labbra di chi la formula – non fu mai insensibile: si pensi ai giochi linguistici d'un sant'Agostino, al fenomeno delle allitterazioni, ai parallelismi, al linguaggio stilizzato, alle forme contrapposte, nonché a forme linguistiche dovute al soggetto che ne fa uso, più che alla loro trasmissione di popolo in popolo o di

---

([44]) Il quale, però, si riferisce soprattutto alle traduzioni della Sacra Scrittura ed auspica nel traduttore la conoscenza dell'ebraico, del greco e del latino: S. AGOSTINO, *De doctrina christiana,* II 11,16 PL 34,43: "Et latinae quidem linguae homines,...duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca...Hebraea verba non interpretata saepe invenimus in libris, sicut *Amen* et *Alleluia* et *Racha* et *Osanna* et si qua sunt alia. Quorum partim...servata est antiquitas, sicut *Amen* et *Alleluia,* partim vero in aliam linguam transferri non potuissse dicuntur, sicut alia duo quae posuimus".

([45]) Una breve sintesi sulla formazione della lingua paleocristiana si ha nella voce *Latino cristiano*, redatta dalla Mohrmann per EC VII, c. 944-947. Altre opere e contributi della Mohrmann dovrebbero esser qui recensiti, stante la loro fondamentale importanza: MOHRMANN C., *Altchristliches Latein. Entstehung und Entwiklung der Theorie der altchristlichen Sondersprache*, in "Aevum" 13 (1939) 339ss; ID., *Les origines de la latinité chrétienne de Rome,* in "Vigiliae Christianae" 3 (1949) 67ss e 163ss; ID., *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens,* in "Miscellanea Mercati" 1 (Studi e Testi, 121), Città del Vaticano 1946, p. 437ss; ed altri titoli, la cui recensione occuperebbe intere pagine. Con la Mohmann altri devono esser ricordati nel quadro d'un medesimo interesse: SCRIJNEN J., *Le latin chrétien devenu langue commune,* in "Rev. d. étud. latines" 12 (1934) 96ss; DE GHELLINCK J., *Latin chrétien ou langue latine des chrétiens,* in "Les études classiques" 8 (1939) 449ss; KLAUSER T., *Der Übergang der römischen Kirche von der griech. zur lat. Liturgiesprache,* in "Miscell. Mercati", cit. p. 467ss. Una menzione va fatta anche per i periodici: "Latinitas Christianorum Primaeva", Nimega; e "Vigiliae Christianae", Amsterdam.

generazione in generazione: p. es. il "cursus", il "rytmus", la corrispondenza non solo sintattica ma anche formale e quantitativa delle frasi e delle loro parole. Fu in ciò un maestro veramente esemplare san Leone Magno. Ma fenomeni di tal genere accompagnan la comunicazione in quanto tale e sta qui una delle ragioni – non l'ultima, specie se la si colga nel passaggio da lingua a lingua e nel precisarsi ulteriore dell'espressione all'interno d'una di esse – delle varianti con le quali la *parola detta* si propone.

6 - *Né fissismo/fissità, né rivoluzione, né semplice riforma, ma sviluppo* - Che la trasmissione della *parola detta* non possa né debba chiudersi nella f i s s i t à ed ancor meno nel f i s s i s m o, è chiaramente dimostrabile e dimostrato tanto dalla natura orale della trasmissione stessa, quanto dal complesso dei fattori storici – situazionali, culturali, sociologici – che influiscon su di essa. E' infatti trasmessa una parola viva da soggetti vivi ed in modo vivo, non un codice d'ere lontane, non una formula astratta e chiusa nei confini della formulazione stessa, non un soprammobile vecchio stile o un rudere sopravvissuto all'erosione degli eventi. La fissità può esser la nota caratteristica dello scritto, non della locuzione che nasce sul momento, qui ed ora, e risponde alle attese sempre nuove di "questo" o di "quel" momento, anche se lo fa riproponendo un messaggio antico.

a) Il non esser né fissismo né fissità non significa che sia r i v o l u z i o n e. E' questo un concetto polivalente, nel senso d'una sua accezione o *giacobina* o *giuridico-liberale* o *libertaria*. Prima della rivoluzione giacobina, nella quale nonostante tutto s'intravede pure qualche barlume ideale, il lemma evocava soltanto confusione e disordine. Spesso, nel linguaggio corrente, è ancor usato in tal senso: si dice infatti "è successo un *quarantotto*, mandar tutto a carte *quarantotto*" o qualcosa di simile, per indicar un subbuglio, un disordine, una gran confusione, con riferimento alle sollevazioni e barricate del 1848 contro l'Austria e gli Stati con essa alleati, con le quali si dette inizio alle lotte per l'indipendenza.

Nel gergo politico, rivoluzione indica il sovvertimento violento del diritto costituzionale, ai danni d'un ordinamento politico fondato su quel diritto. Il quadro politico si completa con l'ordinamento nuovo che subentra all'altro grazie o all'accennata

violenza, o al metodo giuridico-liberale delle alternanze. Vera e tragica rivoluzione, ancora nell'ambito politico, si ha quand'essa s'identifica in quell'unico evento che stritola ogni resistenza e dà vita a varie forme di Stato illiberale, autoritario, totalitario. Di per sé tendenzialmente non estranea alla rivoluzione illiberale, anche se presentata come necessità liberatoria per il passaggio dalla schiavitù alla libertà, è pure la contestazione globale e – strana sorte delle parole – l'attuale antiglobalizzazione([46]). I promotori della "Teologia della liberazione" non capivan – o fingevan di non capire – che proprio qui s'annidava il limite della loro proposta o della loro impresa.

Di rivoluzione, infine, si dà anche un'accezione più nobile, tipica dell'ambito scientifico e tratta dalla meccanica astrale: è la rotazione d'un corpo celeste attorno ad un altro corpo o attorno al proprio asse. Ma essa non può costituire, né in senso négativo né in quello positivo, il termine di contrapposizione o di confronto con la Tradizione.

Anche rimanendo al puro stadio della concettualizzazione astratta, si nota nella rivoluzione una burbanzosa pretesa di giudizio e di condanna su ciò che rappresenta il passato ed è quindi di solamente ed irreversibilmente "ieri": qualcosa di morto cui contrapporre la realtà viva. Ciò ch'è allora veramente strano è che la rivoluzione, ancor prima di prospettar il "sol dell'avvenire" e costituirsi cifra anticipatrice d'ogni futura speranza di libertà e di benessere, è condanna non soltanto teorica – ché, anzi, non raramente è anche cruenta – di tutta la realtà passata e della tradizione che la ripresenta, accogliendone, se del caso, solamente quei residui di verità di giustizia e di libertà che possan integrarsi con il sognato e promesso ordine nuovo. Ed ecco il paradosso. Non appena la logica rivoluzionaria abbia fatto scoccare la scintilla che mette a fuoco e fiamme la situazione in atto, non di rado s'assiste al convertirsi della rivoluzione in tradizione: attizzando il fuoco rivoluzionario, mantenendone accesa la fiamma, alimentando l'idealità vera o presunta che l'ha portata a

---

([46]) Cf DEL NOCE A., *Tradizione e rivoluzione*, in "Atti del XXVII Convegno di Studi filosofici", Gallarate 1972, Morcelliana, Brescia 1973, p. 23-24, 39-53.

deflagrazione, ravvivandone le motivazioni di fondo. Sul suo orizzonte d'attesa e di lotta per un domani migliore, ecco inscriversi allora "l'*eschaton* della storia della salvezza come *inizio d'una rivoluzione radicale*" ([47]).

b) Né fissismo/fissità, dunque, né rivoluzione, ma neanche pura e semplice r i f o r m a. Non pochi pensan ad un rinnovamento della Chiesa nel senso d'una sua necessaria riforma. Non c'è bisogno di spender molte parole per dimostrare l'irriducibilità dei due concetti: altro è *rinnovamento* ed altro *riforma*. L'uno è il rimetter-a-nuovo proprio del restauro, della ristrutturazione, della riorganizzazione; l'altra è il conferir-una-forma-nuova, proprio d'una una rifondazione, con intenti di nuovo inizio. In campo ecclesiologico, poi, l'uso indifferenziato di *rinnovamento* e di *riforma* legittima una concezione tipicamente protestante, che identifica i due lemmi nell'opera di Lutero e degli altri Riformatori: ognuno di essi avrebbe obbedito non all'idea di fondar una nuova Chiesa, bensì a quella di *rinnovarla riformandola*. E' risaputo, inoltre, quanto all'affermazione di tale tesi abbia concorso, nel 19° sec., l'opera sia pratica, sia teoretica di D. F. Schleiermacher. In effetti, il vicendevole identificarsi di *rinnovamento* e di *riforma* trovò nel geniale teorico della "seconda Riforma" uno dei più convincenti assertori ed anche a tutt'oggi "ecclesia semper reformanda" fa parte della mentalità protestante([48]), secondo la quale, appunto, la *riforma* non è una novità ma un *rinnovamento*.

Il principio s'è fatto strada anche nel mondo cattolico, non senza l'impulso del Vaticano II. LG 4/a dichiara che "con la forza dell'evangelo lo Spirito Santo fa ringiovanire la Chiesa, la rinnova ininterrottamente e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo". LG 8/c allude alla presenza dei peccatori in seno

---

([47]) Cf PRINI P., *Tradizione e rivoluzione nel giusnaturalismo, nel marxismo e nell'escatologia cristiana,* ibid. p. 31, 64-69. Cf pure GOLLWITZER H. (a c. di), *Die "Theologie der Revolution"*, in "Evangel, Theologie" 12 (1967) 1-80 con contributi di J. Moltmann, J. M. Lochmann, R. Schaull e C. C. West; FEIL E.-WETH R. (a c. di), *Diskussion zur "Theologie der Revolution",* M. Grünewald Verlag, Magonza 1968.

([48]) Cf BÁRCZAI G., *Ecclesia semper reformanda,* eine Untersuchung zum Kirchenbegriff des 19. Jahrhunderts, EVX Verlag, Zurigo 1961.

alla Chiesa, che "per questo non tralascia mai la penitenza ed il suo rinnovamento" e LG 9/c attesta il continuo rinnovarsi della Chiesa "con l'aiuto dello Spirito Santo", il quale, secondo LG 12/b, distribuisce le grazie necessarie "al rinnovamento ed alla maggior espansione della Chiesa". Da tali premesse si traggon conseguenze come le seguenti: "il rinnovamento, la riforma, l'ammodernamento è un'esigenza, è una legge, è un obbligo fondamentale della Chiesa; essi scaturiscono dalla natura dinamica della Chiesa e...dalla sua condizione storica che le impone di purificarsi e d'adeguarsi incessantemente al ritmo dell'umanità in cammino...Tale rinnovamento...comporta ...un adeguamento alle strutture, alle tecniche, alle culture, alle esigenze e condizioni sempre mutevoli e proprie d'ogni generazione storica" ([49]). L'esempio addotto – uno dei tanti – dà l'impressione d'una mente obnubilata che usa le parole senza conoscerne il significato. Passa allegramente dal singolare "é" al plurale "scaturiscono" ed esprime l'idea della riforma ecclesiale, imposta dal "ritmo dell'umanità in cammino", dalle strutture, culture, esigenze e condizioni mutevoli, nonché dalla natura stessa (quale?) della Chiesa. Insomma, non si capisce di che cosa parli; i termini vengono usati interscambiabilmente: rinnovamento-riforma-ammodernamento – ci manca solo *aggiornamento* per completar il quadro – sembran "unum et idem". E tutto all'insegna della dottrina conciliare!

Non d'*ammodernarsi* la Chiesa ha bisogno, ma d'esser se stessa; la sua singolare identità di Corpo mistico e Sposa di Cristo conferisce al suo volto lo splendore d'una perenne giovinezza, senz'alcuna necessità di "ritocchi", o "remake" ed ammodernamenti. E' se stessa quando si mostra alla ribalta della storia con il volto di Cristo, non con quello modellatole dalle strutture, dalle tecniche, dalle culture, e via di questo passo. Indubbiamente, l'attraversamento di qualche zona umbratile può render difficile il riconoscimento del volto di Cristo nel suo. Ecco allora la necessità d'un bagno nella "piscina di Siloe" (cf Gv 9,11), d'una revisione, d'un po' d'autocritica, d'un ritorno all'essenziale,

---

([49]) MIDALI M. *Il mistero della Chiesa,* in AA.VV., *La costituzione dogmatica sulla Chiesa,* Elle.Di.Ci. Torino-Leumann 1967[4], p. 313.

d'un suo richiamo, d'una sua "rimess'a nuovo", donde l'idea del rinnovamento. La riforma, però, che qualcuno vorrebbe radicale per radicalizzare la novità dell'invocata struttura, interrompe i vasi comunicanti, si lascia dietro le spalle un relitto, incapsulato nella vecchia "formalitas" che lo costituiva, e lancia la nuova alla conquista del suo posto al sole, come soggetto culturale accanto ad altri soggetti culturali, in gara con essi non per render gloria a Dio, ma per concorrere all' "unità del genere umano" e modellar il volto della Chiesa a misura d'uomo. No, non è la r i f o r m a il segreto d'una Chiesa fedele alla propria identità di "segno e strumento di salvezza"; è il costante confronto del presente con l'eredità della *traditio apostolica* per confermar o ricuperare l' *apostolica vivendi forma* e col volto dalla medesima conferitole andar incontro al domani.

Fissismo/fissità, dunque, rivoluzione, riforma: tre coefficienti di r o t t u r a che, procedendo su sentieri diversi, si ritrovan insieme sul medesimo traguardo: lo strangolamento della *traditio apostolica.* La fissità ne soffoca la tensione verso il domani, inchiavardandola inesorabilmente al suo ieri; la rivoluzione recide altrettanto inesorabilmente ogni suo legame fra presente e passato; la riforma le assegna un nuovo modo di essere, una "formalitas" nuova che, in comune con fissità e rivoluzione, ha un solo esito: la rottura. Cioè la morte della Tradizione.

c) Per evitarla occorre non separare mai la Tradizione dalla vita. La vita non è né fissità, né rivoluzione, né rottura; è s v i l u p p o . E sviluppo è la Tradizione.

Chi succede agli apostoli, il teologo, il critico, ma anche in ultim'istanza il semplice battezzato, dovran sempre mettersi e sentirsi in sintonia coi valori perenni della Tradizione: non per bloccarla nel suo passato, ma per aprirla al suo domani. E per evitar in tal modo che i rivoluzionari di turno abbian buon gioco nel considerar i detti valori "morti e sotterrati". Chi ha la certezza della vivacità e vitalità imperitura dei valori tradizionali, non esita a metterli sul piatto del progetto per il "dopo". Il "dopo" fa parte del discorso escatologico ed il suo interessato ascolto non impedisce affatto d'esser a difesa della più pura Tradizione.

C'è una certa escatologia che esercita un peso notevole sull'ideale rivoluzionario. Dirò di più: il fatto che codest'ideale, in

genere insensibile alla divina Rivelazione e spesso ad essa contrario, si sia ultimamente aperto ad un valore rivelato qual è l'*eschaton* e all'attenzione – sia pur aberrante – di non pochi teologi([50]), è un dato almen in parte positivo, che non è lecito ignorare. L'apertura merita non una qualunque attenzione, magari di pura e semplice curiosità, ma un interessamento autenticamente cristiano, di supporto e d'indirizzo: se la detta apertura sarà adeguatamente evangelizzata, potrebbero nascerne frutti consolanti.

A tal fine, senza fermarsi all'antitesi concettuale fra tradizione e rivoluzione, e senz'annullarne lo stridore antitetico in impossibili sponsali, come quello suggerito dalla definizione paradossale "la tradizione è la fedeltà alla rivoluzione"([51]), sarà opportuno un duplice atteggiamento:

– una sempre più profonda attenzione al valore anche storico – fermo restando quello teologico – della Tradizione, non fossilizzata in un concetto passatista come un fatto d'*allora* e non d'*adesso*, ma *vivente* senza sostanziali alterazioni nel contesto dei dati, degli eventi e delle situazioni d'ogni luogo e d'ogni tempo, dov'essa si sia inculturata;

([50]) Penso soprattutto a MOLTMANN J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlicher Eschatologie*, Kaiser Verlag, Monaco 1973. Il volume dette vita immediatamente ad una discussione, raccolta in un successivo volume di ben 240 pagine da Wolf-Dieter Marsch, sempre del Kaiser Verlag, con contributi d'una dozzina di teologi oltre alla risposta di Moltmann.

Non meno vivace è stata la discussione escatologica in campo cattolico ed il riferirne compiutamente diventerebbe un vero problema. Mi limito a VANCOURT R., *L'Histoire aura-t-elle une fin? Eschatologie marxiste et eschatologie chrétienne,* in "Mélang. d. Sc. Religieuses" 5 (1948) 217-242; FEUILLET A., *La Synthèse Eschatologique de saint Matthieu,* in "Rev. biblique" 57 (1950) 62-921 e 180-211; MENDIZABAL L. M., *La vida espiritual come participación progresiva de la Resurrección de Cristo*, in "Gregorianum" 39 (1958) 494-524; CAMILLERI N., *I Novissimi e la Comunione dei Santi*, Morcelliana Brescia 1961; MARROU H.-I., *Théologie de l'Histoire,* Ed. du Seuil, Parigi 1968; THILS G., *Théologie et réalité sociale*, ed. Casterman, Tournai 1968²; ID., *Théologie des réalités terrestres*, ed. Desclée, Bruges 1968²; VALENTINI D., *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Ed Univ. Lateranense, Roma 1970; PIOLANTI A., *La Comunione dei Santi e la vita eterna,* L.E.V., Città del Vaticano 1992².

([51]) PRINI P., *Tradizione e rivoluzione,* cit. p. 31.

– un interesse rigorosamente attento alla non definita né definibile mobilità concettuale di rivoluzione che passa – purtroppo – dalla furia devastante dell'eversione socio-politica, con ribaltamento d'ogni ordine costituito, ad una sua immanente ed aporetica domanda del nuovo. D'un nuovo che in tanto è valore, in quanto per un verso ripropone il vero autentico buono e valido del passato, per un altro ne vede la condizione di *già e non ancora* ed il compimento definitivo nell'*eschaton*. Non è chi non veda che, così impostato, il problema tradizione-rivoluzione si risolve al di fuori della loro più o meno drammatica antitesi.

Il fatto è che non necessariamente il dir *tradizione* n'esaurisce il discorso nella sfera dell'oggettivo ed impersonale. C'è anche una dimensione s o g g e t t i v a della tradizione che abbraccia il suo contenuto o g g e t t i v o senz'alcuna volontà di manipolarlo e di ridurlo "ad usum delphini", mai però senza vibrazioni personali, senza quei guizzi d'adesione o di ripulsa che son propri d'ogni soggetto intelligente e libero. Ecco allora l'interessante: all'interno di codesta sfera, può spuntar il nuovo, il *non-ancora*, il predisporsi della libertà operativa verso un rapporto non conflittuale con la Tradizione, perché aperto ad una sua "movimentazione", ad un'impennata delle coscienze che i tedeschi chiaman "Empörung" il cui significato letterale è, sì, evocativo d'una ribellione, ma che, nel quadro concettuale che sto qui descrivendo, appare piuttosto come versione della μετάνοια biblica: un rinnovarsi senza tregua per risponder all'invito del Maestro: perfezionarsi sul modello del Padre celeste (Mt 5,48).

In codesto sempre possibile e sempre nuovo oscillamento di pensiero e di rapporti fra tradizione-rivoluzione, si pone inevitabilmente il superamento dell'alternativa fra *rivoluzione* e *fissità*. Il superamento si chiama s v i l u p p o.

E' un tema fascinoso e difficile, sul quale si son misurati in passato ingegni acuti, teologi che tuttora son oggetto di consultazione, personalità di spicco dalle quali il problema fu avviato a soluzione. Nella presente discussione, il tema costituisce un allargamento del dibattitto sullo sviluppo del dogma. Si badi bene, il dibattito non è nuovo: a loro modo già nell'antichità lo

sostennero alcuni Padri della Chiesa, quali Origene([52]), Gregorio Nazianzeno([53]), il santo vescovo d'Ippona([54]) e soprattutto il Lerinense, che nel cap. 23 del suo *Commonitorium*, parla del progresso del dogma e delle sue condizioni([55]). Anche se tante volte mi son già appellato alle sue dichiarazioni, ritorno ora al pensiero di questo Padre che troppi dimenticano ed alcuni avversano: la sua dottrina è illuminante. Il progresso di cui parla è sicuramente progresso di conoscenza: non di nuove verità, ma di quanto fosse rimasto implicito o inespresso nella predicazione di quelle tramesse dalla divina *paràdosis*. Oppure progresso di conoscenza mediante nuove e più adeguate forme comunicative della verità di sempre. L'io di chi passa dall'infanzia e dalla gio-

---

([52]) Interessantissimo il suo procedimento dialettico. Riafferma anzitutto la "ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque in praesens in ecclesia permanens" come "sola veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat" (ORIGENE, *De principiis*, I, praef. 2, PG 11,116); introduce poi l'idea dello sviluppo: "Sancti apostoli...de aliis vero dixerunt quidem quia sint; quomodo autem aut unde sint siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis...exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent" (Ibid., 3, PG 11,116); Cf LETTIERI G., *Progresso*, in MONACI CASTAGNO A., (a c. di), *Origene. Dizionario,* cit. p. 379-392.

([53]) GREGORIO NAZIANZ., *Oratio* 31,24 PG 36, 149-155.

([54]) S. AGOSTINO, *Serm* 294,4 PL 38,1330-1339; *De Civ. Dei*, 16,2 PL 41,477: "Multa quidem ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum calida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerentur diligentius et intelleguntur clarius et instantius praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi exsistit occasio"; cf ancora *De baptismo* 2,4-5; *Contra Julian.* I,6,22; *Enarr. In ps.*52,22; *De praedest. Sanct* 14.

([55]) S. VINCENZO DA LÉRINS, *Commonitorium* 23 PL 50, 667 (o ed. A. Jülicher, Lipsia 1895, p. 23.28; o ed. C. Colafemmina, ed. paoline Alba 1968, p. 136-141): "Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habetur religionis? Habetur plane, et maximus...Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum et saeculorum gradibus, intellegentia, scientia, sapientia, sed in uno dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia". Si veda al riguardo il commento di MADOZ J., *El canon de Vincente de Lerins,* in "Gregorianum" 13 (1932) 32-74; ID., *El concepto de Tradición en s. Vincente de Lerins,* Roma 1933.

vinezza all'età adulta e poi alla vecchiaia è sempre il medesimo ed il seme che perviene allo stato di pianta non cambia la sua natura nel passaggio ad esso dallo stadio germinale([56]). E' ovvio, pertanto, che l'idea di progresso, quale fu riconosciuta ed ammessa dal monaco di Lérins, può concretarsi in una sempre più chiara e più completa esplicitazione della *paràdosis*, o anche nell'esplicitazione di qualche suo non nuovo, ma fin ad ora nascosto contenuto.

La sua lezione trovò sempre ascolto, anche quando gli atteggiamenti di fondo eran diversi. In pieno Medio Evo ci si chiedeva quali fossero le verità veramente cattoliche; dopo Trento, invece, la domanda era relativa alla qualità s o s t a n z i a l e del progresso o al suo semplice apporto di c o n o s c e n z a maggiore. La risposta privilegiava indubbiamente il progresso di conoscenza, ma partendo da molteplici distinzioni e suddistinzioni del dato di partenza: la divina Rivelazione, cioè, e quindi la Fede: *esplicita-implicita, formale-virtuale, immediata-mediata.* Tali distinzioni facilitavan l'accesso delle c.d. conclusioni teologiche([57]) alla sfera del dogma, ma presto, e precisamente nell'atmosfera che fu dominante dal XVII sec. in poi, impregnata d'illuminismo, di razionalismo e successivamente di modernismo, alcuni si dissero dell'avviso che ogni dogma dovesse esser dimostrato razionalmente. Il *razionalmente* per qualcuno si riduceva ad una questione di metodo dialettico, ma per altri – si pensi al famoso A. Günther (n. 1783 † 1863) ed ai fautori cattolici del c. d. semirazionalismo – la questione era di contenuto. Si sa che J. A. Möhler ne tentò una soluzione d'ispirazione romantica e

---

([56]) Qualcuno ha pensato che le immagini usate dal Lerinense non dovrebbero esser enfatizzate più di tanto, per evitar il pericolo d'un progresso non per sola spinta endogena, ma anche per cause estrinseche, cf RONDET H., *I dogmi possono cambiare?*, ed. paoline Catania 1961, p. 116-117, cit. da COLAFEMMINA C., p. 36. A me sembra che in questione sia non se il progresso sia dovuto a cause endogene o estrinseche, ma che sia omogeneo alla verità che si chiarisce anche per il suo apporto, in modo che la novità non sia una verità nuova, ma un nuovo modo d'intenderla e di proporla.

([57]) Così la teologia classica chiama una deduzione da due premesse, di cui l'una sia di fede e l'altra di ragione. Una vera conclusione teologica esige una rigorosa dimostrazione mediante un sillogismo deduttivo e non semplicemente analitico o esplicativo, cf CHIETTINI E., *Concl. Teol.*, in EC IV, c. 184-185.

che J. H. Newman([58]) genialmente l'arricchì, pensando ad un'evoluzione organica ed interna alla Tradizione, per assimilazione vitale e dispiegamento di tutti gli aspetti e contenuti d'un'idea che, peraltro, in ognuna delle sue forme storiche conserverebbe la sua originalità ed identità. Nel redigere il suo *Essay* e non senz'avvertir un benefico influsso dell'idea cattolica, quasi leriense, di Tradizione, si convertì al cattolicesimo ed allargò poi, nella sua *Grammar of Assent*, l'idea dell'evoluzione dogmatica all'apporto del "sensus fidei" integrato nell'azione magisteriale della Chiesa([59]).

Il tema parve diventar allora veramente cruciale. I maggiori teologi lo posero al vertice dei propri interessi. E il Magistero intervenne soprattutto col decreto "Lamentabili" e l'enciclica "Pascendi"([60]). E' nota la posizione del Billot circa un margine d'evoluzione che, nella questione del dogma e del suo sviluppo, sarebbe antistorico ed illogico misconoscere, o peggio negare, a condizione però che tutto "sia compatibile con l'assoluta immutabilità (del dogma) e che la Tradizione trasmetta sempre i medesimi dogmi con il medesimo significato"([61]). E' la posizione che, pur ammettendo la possibilità di qualche leggera variante, ogni altro teologo cattolico sottoscrive. Nella sua sostanza, era già stata avanzata – ancor una volta non senza lasciar il segno d'una personale sensibilità all'argomento – dal grande G. B. Franzelin.

L'immutabilità, da intender soprattutto come immutabilità di significato, lungo il corso dei secoli è ben lungi dalla fissità, anche da me più volte negata. Immutabilità significa che

---

([58]) NEWMAN J. H., *Essay on the developpement of the christian doctrine,* Londra 1845; cf GUITTON J., *La notion de développement et l'application à la religion chez J. H. Newman,* Parigi 1933.

([59]) Cf CONGAR Y. M.-J., *La Tradition,* cit., tr. it. ed. paoline 1961, p. 377-380.

([60]) DECR. S. OFFICII "Lamentabili", 3 luglio 1907 DS 4301-3466, con speciale attenzione a DS 3420-3426 e 3458-3466; S. PIO X, Encicl. "Pascendi dominici gregis", 8 sett. 1907, DS 3475-3500, con speciale attenzione a DS 3484-3493. La stessa linea dottrinale ritroviamo nel ben noto "Iuramentum antimodernisticum" – oggi sostanzialmente "et pour-cause" riformato –, DS 3537-3550.

([61]) BILLOT L., *Tradition et modernisme: "de l'immuable Tradition, contre la nouvelle héresie de l'évolutionisme",* tr. franc. del testo latino del 1907 di J.-M. Gleize, Courrier de Rome 2007, p. 39.

la Tradizione d'oggi è quella trasmessa alla Chiesa, fin dal suo sorgere, prima dal Signore e dagli apostoli, poi dai loro successori fin al presente, anzi fin alla conclusione definitiva della storia. Tutto questo, però, pacificamente riconosciuto, anzi attestato da ogni cultore cattolico di teologia e di storia dei dogmi, non riguarda e non esige una forma rigidamente immutabile di Tradizione; è infatti possibile che, nella successiva trasmissione di tutte le verità da credere e di tutt'i comportammenti etici da praticare, la forma s'espliciti ulteriormente, o più distintamente([62]). Va anche aggiunto che una tale forma (esplicita e distinta) sarebbe stata difficilmente praticabile da parte dei Dodici nel momento germinale della *paràdosis*, conclusa in un quadro complessivo che ingloba l'insieme piuttosto che i suoi singoli particolari. Nell'insieme è riconoscibile quella "sostanza della Fede" sulla quale si ferma l'attenzione di sant'Ireneo([63]); i suoi singoli aspetti solo in processo di tempo saranno oggetto di specifiche indagini storico-teologiche e successivi interventi magisteriali.

Ne consegue che:

– è da rifiutare, in ambito teologico, ogni *esplicitazione dell'implicito* come pura e semplice connessione fisica di soggetto e predicato: sarebbe un cambiamento sostanziale([64]);

– è possibile un'*esplicitazione dichiarativa* e non *deduttiva* o *illativa* d'elementi contenuti nel dato rivelato e trasmesso, questa non essendo una deduzione sostanziale([65]);

([62]) E' un punto forte della dottrina cattolica, come dimostra p. es. il FRANZELIN G.B., *De Traditione divina,* Roma 1896[4], p. 261-262. Ma nella sostanza è dottrina anche veterotestamentaria: "Non addetis verbum quod vobis loquor, non auferetis ex eo. Custodite mandata Domini Dei vestri" (Deut 4,1-2).

([63]) S. IRENEO, *Adv. haer.* 1, 10, 2-3 PG 7,551-559.

([64]) Un esempio chiarissimo: dalla rivelazione e dalla dottrina della Chiesa si sa che il Verbo assunse la natura umana per esser in tutto uomo fra gli uomini; se però, dal dato filosofico che riconosce una persona in chiunque sia in possesso della natura umana, si deducesse che, oltre a quella divina, Gesù fu anche persona umana, si farebbe una deduzione sostanziale, con inevitabile alterazione del dogma riguardante l'unità personale di Cristo.

([65]) La qual cosa può verificarsi in vario modo: come deduzione 1. o da una precedente definizione d'un dato che le sia connaturato, anche se non ancor in forma esplicita; 2. o d'un dato che rientri come parte nel tutto; 3. o d'un dato configurabile nel rapporto tra correlativo e correlato. Ognuno di tali modi, ed altri ancora, non alterando sostanzialmente la Rivelazione e la Fede, è pertanto legittimo.

– è pure possibile un'*esplicitazione di dati metafisicamente necessari,* anche se bisognosi d'un ragionamento illativo, in tutti quei casi in cui, rivelata la causa, è rivelato anche il complesso degli effetti([66]).

Le due ultime ipotesi son tutt'altro ch'estranee al reale progresso dogmatico, in base al fatto che la conclusione dedotta non costituisce una novità sostanziale, poiché la novità si verificherebbe esclusivamente nel modo della sua conoscenza. Non si tratta, infatti, di dati non presenti, prima della loro deduzione, nella verità rivelata e già definita: i dati c'erano, già virtualmente rivelati e bisognosi soltanto d'esplicitazione formale. Qualora neanche in modo virtuale vi fossero presenti, si tratterebbe d'una *creatio ex nihilo*. Si configura in codesta esplicitazione ciò che, anche in questo saggio ed in altre occasioni, ho chiamato T r a d i z i o n e t e o l o g i c o - e v o l u t i v a . Una Tradizione, cioè, che non perde mai il contatto vitale con il suo momento genetico e solo da questo, di sviluppo in sviluppo, attinge la sua linfa. Uno sviluppo, quindi, della Tradizione; non una sua riforma, non una sua rottura, e per le stesse ragioni non quella che i moderni chiaman *Tradizione vivente*, facendola consistere nella deduzione da una verità rivelata e definita d'elementi disomogenei, connessi con la verità stessa non da un legame naturale, ma da un'operazione astratta e paralogica, la cui conseguenza altro non è, né altro può esser che un *cambiamento sostanziale*.

d) Ci si potrà chieder allora quali sian le cause proporzionate della Tradizione teologico-evolutiva. E' evidente ch'essa, dalla quale in ultim'analisi dipende la salvezza eterna dei cristiani, non può esser il caso, qual è riconoscibile in un'evoluzione cieca e fatalistica, né la fantasia di qualche teologo, la sua creatività, la sua smania di novità ad ogni costo. Non può esser nemmeno la dottrina personale d'un vescovo, quella collettiva d'una conferenza episcopale, o anche di tutto l'episcopato, se a loro supporto mancassero la comunione col Papa e la sua suprema approvazione. Per le ragioni che stanno alla base del Magistero c. d. or-

---

([66]) Nel caso, cioè, in cui la proprietà d'un oggetto sia contenuta nella sua essenza, come un effetto metafisico è contenuto nella sua causa metafisica, o un effetto fisico nella sua causa fisica.

dinario, le quali esigon di necessità il collegamento almeno indiretto con la Tradizione, la Scrittura ed il più diffuso consenso teologico, neanche il Papa potrebbe a rigore considerarsi causa proporzionata della Tradizione teologico-evolutiva.

Per la scoperta di tali cause occorre riportar l'attenzione alle fonti della dottrina cristiano-cattolica sulla Tradizione: Sacra Scrittura, Padri, Magistero e vita della Chiesa. Si ricorderanno anzitutto quei passaggi neotestamentari che affidan alla storia il compimento d'alcune fondamentali promesse: "Io sono – si noti il presente (εἶμι), la cui eventuale trasformazione in futuro annullerebbe quasi del tutto il valore perennemente attuale del testo – ogni giorno con voi, sin alla consumazione del tempo" (Mt 28,20; cf 18,20 e Gv 14,23). Ciò significa che la vita e la guida della Chiesa son saldamente nelle mani del suo divin Fondatore. Se si verifica all'interno di essa un fenomeno inconfondibilmente dovuto alla *Tradizione teologico-evolutiva*, il menarne scandalo, o il prenderne le distanze, o un più o meno netto rifiuto avrebbero il significato, insieme insulso e satanico, di sottrarre la Chiesa alla primazialità e signoria assoluta di Cristo(67).

Se non che, la fondazione cristologica della *Tradizione teologico-evolutiva* non dipende soltanto dalla perenne attualità di Cristo, presente qui ed ora, così come ieri e domani, all'interno della sua Chiesa, con la sua azione direttiva e personale, in conformità alla sua divina promessa. Non mancan, infatti, altre sue promesse concernenti ancora la sua presenza carismatica alla guida della Chiesa: una presenza ancor e sempre ininterrotta e creatrice, ma affidata alla mediazione attualizzante del suo Spirito: "Pregherò il Padre perché vi mandi un altro *paraclito*, affinché rimanga sempre con voi" (Gv 14,16.26; cf 15,26; 16,7)(68). Il

---

(67) Cf CONGAR Y. M.-J., *Dogma cristologico ed ecclesiologia,* in *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, tr. dal fr., Morcelliana Brescia 1967, p. 65-98; ma soprattutto BREUNING W., *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie,* Düsseldorf 1980, spec. p. 134-156.

(68) παράκλητος è proprio della mentalità e della letteratura di san Giovanni. Mi pare che la sua traduzione con "consolatore" sia poco pertinente; scomponendo il lemma (*para-kalèo*), ci s'introduce nel suo più recondito significato e s'ottiene "colui che è chiamato accanto" e quindi "che sta accanto", ovvero che assiste. Da qui ad "avvocato" il passo è quasi automatico. Il lem-

riferimento allo Spirito Santo s'esplicita, qui, mediante la funzione evocata dall'attributo: "chiamato accanto", *avvocato*, assistente. Occorre notare che non si tratta d'una funzione esclusiva: appartiene sia a Cristo, "nostro avvocato presso il Padre" (1Gv 2,1), sia al suo Spirito che "rimarrà in mezzo a voi, sarà anzi in voi" (Gv 14,17). Non per nulla il testo parla d'un "altro" paraclito, la cui presenza non esclude la propria, ma è in funzione di essa, con effetti convergenti su una comune imperitura *assistenza* al "peregrinare della Chiesa fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio" ([69]).

La promessa si ripete, precisandosi ulteriormente, in Gv 16,12-14. La *com-presenza* del Cristo glorioso e del suo Spirito alla guida della Chiesa trova qui una chiara conferma. Appena Gesù ha finito di dichiarare: "Ho ancora molte cose da dirvi, ma sul momento non siete in grado di sopportarle", aggiunge: "Appena verrà lo Spirito della verità, insegnerà a voi tutto ciò ch'è verità...e renderà gloria a me, apprendendo da me ciò che annuncerà a voi". Non c'è dubbio che queste parole si richiaman e completan a vicenda. La presenza del *Paraclito* continuerà in forma spirituale quella fisico-corporale di Cristo: sarà d'aiuto e conforto ai discepoli, non ancor in grado di sostener o di capir il compimento della divina Rivelazione. Si porrà "in mezzo a loro" nella veste di colui che veramente "sta accanto, assiste, difende". Come fin a quel momento Gesù "era rimasto con i suoi" (14,15), così sarà ora compito del Paraclito di rimanere, proprio Lui e per sempre, in mezzo ai credenti (14,16-25), allo scopo di portar a compimento la presenza messianica e l'opera salvifica di Cristo ([70]).

---

ma indica, dunque, nello Spirito Santo – di Lui qui si parla – colui che è stato chiamato ad assistere la Chiesa, vale a dire il suo avvocato.

([69]) S. AGOSTINO, *De Civit. Dei,* XVIII,51,2 PL 41,614. Non so se al Santo Dottore "consolationes" sia stato suggerito dal ricordo di Gv 14,16; non ci sarebbe da meravigliarsene. L'idea dello "Spirito consolatore", se pur etimologicamente non fondata, era d'uso comune e lo è – sembra impossibile, nell'era filologicamente scaltrita del presente – a tutt'oggi.

([70]) Anche se *Paraclito* non significa *consolatore,* non c'è dubbio che la prospettiva aperta dalle promesse di Cristo è davvero consolante: la Chiesa è nelle mani di Lui e del suo Spirito. Insieme col Padre, Cristo fa dono del suo

Se il novero delle cause con le quali collegare la *Tradizione teologico-evolutiva* mette doverosamente in primo piano la compresenza attuosa di Cristo e del suo Spirito, altre cause concorron ad assicurare l'omogeneità della detta Tradizione ed anche ad esse è qui doveroso fissar l'attenzione. Alcune di esse son occasionali, p. es.:

– *la confutazione e condanna delle eresie*;

– *un sempre più approfondito studio della verità cristiana alla sua fonte*;

– *la maturazione della coscienza cristiana attraverso la preghiera liturgica e privata, la docilità alle mozioni dello Spirito Santo e all'insegnamento della Chiesa*;

– *l'organizzazione del mondo interno alla Chiesa e della sua disciplina*;

– *lo stesso espandersi della cultura in genere e di quella filosofico-religiosa in particolare*([71]).

Una cosa è fuori discussione: se non c'è omogeneità, non c'è sviluppo né Tradizione *vivente*.

7 - <u>*La "Regola della Fede"*</u> - Quest'espressione è ritornata a più riprese nelle pagine di questo studio ed è venuto ora il momento di precisarne il significato e la portata normativa.

Stando al Billot, e non solamente a lui, è la Tradizione in quanto tale, in quanto cioè predicazione ed insegnamento uffi-

---

Spirito alla Chiesa non come un suo vestito da festa, ma come la sua intima essenza. Ciò non comporta una "fusione" della Chiesa e dello Spirito Santo, che pure è in essa ciò che l'anima è nel corpo; altrimenti si cadrebbe in una sorta di monofisimo ecclesiologico, lo Spirito Santo diventerebbe una componente costitutiva della Chiesa e la Chiesa a sua volta ne verrrebbe per così dire "ipostatizzata". L'equilibrio non dovrebbe mai far difetto alla teologia ed a chi la professa. Cf al riguardo: POTTMEYER H. J., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie*, in "Pastoraltheologische Informationen" 5/2 (1985) 253-284.

([71]) Si veda al riguardo DV 8/b: "Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (Lc 2,19.51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intellegentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt"; cf pure CONC. OECUM. VATIC. I, Const. Dogm de fide catholica "Dei Filius", c. 4, DS 3020.

ciale della Chiesa, a costituir *una* – e non *la* – regola della Fede. Una, perché lo è pure, sebbene non nello stesso senso, la Sacra Scrittura. L'enunciato del grande cardinale teologo è da lui esposto, con l'abituale chiarezza, in due tesi:

1) "*La Tradizione, intesa in senso veramente cattolico, è regola della fede. Al contrario, la nozione di Tradizione intesa come un semplice fatto umano, vale a dire come predicazione di Cristo e degli apostoli, la cui autorità non sarebbe che storica, è falsa, protestante e veicolo all'eresia*" ([72]). Dop'aver serenamente ed ampiamente spiegato questa prima tesi in ognuna delle sue componenti, passa alla seconda:

2) "*La Tradizione è una regola di Fede che precede la Scrittura in ragione del tempo, della conoscenza e dell'estensione. Dalla Scrittura essa si distingue... perché è una regola non solamente remota, ma anche prossima ed immediata sotto due aspetti precisi*" ([73]).

A congiunger insieme le due tesi sta l'idea di fondo in base alla quale la Tradizione è una predicazione, con intenti didattici, che riproponendo se stessa in ogni epoca così com'era stata inizialmente enunciata, non solo si ricollega con la predicazione degli apostoli, ma si pone in continuità con essa e ne fa un valore immutabile ed assoluto per tutta la durata della storia.

a) Dinanzi al grande Billot, al non meno grande Franzelin, al Bellarmino, al Tridentino, agli stessi Padri della Chiesa che furon sostanzialmente concordi nel distinguere la Tradizione dalla Scrittura e nel dichiarare la priorità dell'una sull'altra, non si può che concordare. Ma come giudicare allora la "reductio ad unum" affacciatasi più d'una volta sulla ribalta di questo specifico dibattito ed ultimamente affermatasi nell'espressione verbale e nella "mens" del Vaticano II?

([72]) BILLOT L., *Tradition et modernisme,* cit. p. 25.

([73]) Ibid. p. 32. Quanto ai due distinti sensi in base ai quali la Tradizione è regola prossima ed immediata della Fede, L. Billot li individua nel fatto che "la prédication de l'Eglise est la Tradition précisement en tant qu'elle est la transmission de la doctrine révélée qui passe pour ainsi dire de main en main, à partir des apôtres" e nel fatto che "la Tradition est l'exercise absolu de cette prédication à un instant donné dans le temps", ibid. p. 38.

Non so perché la suddetta "reductio ad unum" abbia trovato così facile accesso nel salotto dell'odierna cultura teologica, se si pensa che mai – ovviamente è un *mai* temperato da sfumature e sensibilità diverse – la Chiesa chiuse gli occhi dinanzi alla realtà individua sia della Tradizione, sia della Scrittura. Non basta, mi pare, a giustificar una tale "reductio" la convinzione che il contenuto dell'una non diverge essenzialmente da quello dell'altra, ambedue essendo espressione e comunicazione dell'unica e medesima Rivelazione. Nei primi tre secoli, infatti, "la Rivelazione di Dio, che è quella di Gesù Cristo, è comunicata con due mezzi: la Scrittura, che è l'Antico Testamento, e l'insegnamento di Gesù Cristo che è, in quanto tale comunicato dalla parola. Alcune sue parti posson essere scritte, ma a questi testi non si dà ancora l'autorità formale della Scrittura" ([74]). Ed anche quando godranno di tale autorità, rimarranno formalmente distinti dalla Tradizione, dalla quale assumeranno una buona parte degli elementi essenziali rivelati, senza peraltro farne proprio il più vasto orizzonte: esso infatti consiste nell'abbracciar e trasmetter tutt'intera quell'originaria predicazione apostolica la quale, partendo dall'AT, aveva messo in evidenza che Gesù era il Salvatore, perché in Lui le antiche promesse avevan trovato compimento. La distinzione è dunque legata alla natura stessa della Tradizione e della Scrittura; anche se, sostanzialmente ma non integralmente, il contenuto rivelato le accomuna, il motivo formale costitutivo dell'una non è quello dell'altra e pertanto la distinzione resta. Alle tre cause, addotte da L. Billot per dimostrare la detta distinzione e con essa la priorità della Tradizione rispetto alla Scrittura, occorre aggiunger pure quella metafisica poco sopra indicata, ed altre ancora, precedentemente elencate anche in queste pagine, tra cui l'*ispirazione* divina della Scrittura e l'*inerranza* che ne consegue: due proprietà che non si ripetono nella Tradizione, questa essendo non *ispirata* ma divinamente *assistita*.

([74]) FLESSEMANN-VAN LEER E., *Tradition and Scripture in the early Church*, Assen 1954, p. 43-44 a proposito di Policarpo e 49-50 a proposito di Barnaba, cit. da CONGAR Y. M.-J., *La Tradizione,* cit. p. 65, n. 29.

Non mancan, nella letteratura patristica, alcuni testi apparentemente ambigui, come quello addirittura([75]) di sant'Ireneo, il quale, dop'aver sostenuto che la Tradizione "trasmette la Fede senza carta ed inchiostro"([76]), se n'esce con questa specie di definizione: è esposizione delle Scritture, che il Congar riporta e commenta tanto acutamente quanto brevemente: "il contenuto dottrinale della Tradizione, in quanto distinta dalla Scrittura, è il significato delle Sacre Scritture"([77]). In quanto comunicazione orale nella forma della predicazione e dell'insegnamento, la Tradizione – anche qualora dicesse *soltanto* le stesse cose della Scrittura – rimarrebbe indipendente dalla comunicazione scritta. Una tale indipendenza fu quasi unanimemente tradotta dalla patristica in un rapporto di *precedenza temporale* e di *maggior estensione*. Ha ragione J. Beumer nel dichiarare che la patristica del III sec. non lascia capire di dover le sue conoscenze solamente alla Tradizione e non anche alla Scrittura([78]); ma la sua ragione vien meno dinanzi ad una quasi ostinata insistenza nel congiunger, in nome dei Padri, il messaggio orale a quello scritto, riconoscendo nello stesso tempo che la Tradizione si rapporta alla Scrittura: se si rapporta, ambedue si distinguono. E vi si rapporta "sia che si tratti di precisarne il contenuto, sia che ne spieghi il senso"([79]).

Origene è convinto che alcune espressioni istituzionali e cultuali, assenti nella Scrittura, fossero di provenienza apostolica([80])

([75]) L'avverbio esplode dallo stupore per un testo del primo e più importante cantore della Tradizione.

([76]) S. IRENEO, A*dv. haeres.,* III, 4,2. Cf tr. it. di E. Bellini, Jaca Book, Milano1981, p. 220.

([77]) CONGAR Y. M.-J, *La Tradizione,* cit. p. 68-69.

([78]) BEUMER J., *La tradition*, cit., p. 55.

([79]) Ibid. p. 55.

([80]) ORIGENE, *In Rm* V,9 PG 14,1047 ed altri testi, p. es. *In Mt* X,14 PG 13,868 o anche *In Lv* XV,12 PG 12,552 dove si parla di "dottrina ecclesiastica di Gesù Cristo" e de "la fede che la dottrina ecclesiastica ed apostolica avvolge come in un baluardo": è qui evidente che Origene non parla della Scrittura, ma d'una dottrina viva, detta non a caso ecclesiastica, perché appresa dalla predicazione e dall'insegnamento della Chiesa prim'ancora che dalla Scrittura. In effetti, ciò che Origene dichiara della Chiesa ha valore di testimonianza a favore della Tradizione; del resto che questo sia il senso da dare al-

e insinua così a favore della Tradizione una maggior ampiezza di contenuto rispetto a quello della Scrittura. Lo fa soprattutto valorizzando lo strumento e l'organo della Tradizione, ossia la Chiesa. E Tertulliano rivendica alla Chiesa il possesso costante – da lui paragonato alla forma giuridica della prescrizione – d'un'eredità immutabile: quella in cui confluisce l'insegnamento di Cristo e degli apostoli([81]). E l'eredità consegnata alla Chiesa, prima della Scrittura e perfino prescindendo da essa([82]), è l'eredità dell'"ordo traditionis" secondo la successione apostolica, dell'evangelo prima oralmente predicato ed insegnato e poi, "per disposizione divina, trasmesso nelle Scritture, allo scopo di farne la base e la colonna della nostra Fede"([83]).

Una tale finalità va tenuta presente per trarre da essa, e da quanto precede, le opportune conseguenze. L'interesse dello studioso è colpito dalla non dubbia distinzione, praticamente fin dalle origini, fra la *parola detta* e la *parola scritta*. Il loro reciproco rapporto, proprio perché tale, sottolinea ed enfatizza la distinzione, non la sopprime. Che la *parola scritta* raccolga in sintesi e fissi nell'enunciato d'una formula o nella sequenza d'una narrazione buona parte del contenuto della *parola detta,* non è una buona ragione per annullarne i confini e i corrispettivi connotati. Si dirà a pieno titolo che Tradizione e Scrittura contengon e trasmettono la Rivelazione divina, ma quel medesimo pieno titolo esige il rispetto delle diverse modalità: la libertà ininterrottamente all'opera della comunicazione orale, sensibile alle sempre nuove pulsioni interne ed attenta alle domande continuamente rinnovate dall'esterno, a fronte della parola codificata nello scritto e non suscettibile di varianti neanche a riguardo d'un punto o d'una virgola (cf Mt 24,35; 5,18; Lc 16,17). Quel medesimo titolo esige soprattutto che si riconosca la fondatezza dell'osservazione comune al Magistero della Chiesa, ai grandi

---

la "dottrina ecclesiastica" risulta anche da una dichiarazione come la seguente: "le Scritture ricevute nella Chiesa - γραφαὶ φερόμεναι ἐν ταῖς ἐκκλεσίαις", *In Joann.* I, 2, 14 PG 14, 129-130.

([81]) TERTULLIANO, *De praescript. haeretic.,* 37 PL 2,50.

([82]) S. IRENEO, *Adv. haeres.* III,4,1 PG 7,855: "Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias?"

([83]) Ibid., III,1,1 PG 7,844.

teologi, nonché a non pochi testimoni del periodo patristico, circa un'almeno limitata insufficienza biblica a fronte della Rivelazione plenaria della Tradizione, vivente nella- e con la vita della Chiesa. Esige, inoltre, il rispetto di quelle tre ragioni con le quali L. Billot documenta e giustifica la distinzione, oltre a quelle non meno importanti, relative a non identici costitutivi formali e non identiche funzioni.

Da tutto questo non può non desumersi una sicura conclusione sulle d u e f o n t i della Rivelazione: dal punto di vista *quantitativo*, perché la Tradizione è più vasta della Scrittura, come dimostra l'assenza nella Scrittura d'alcune verità della Fede cristiana, presenti invece nella Tradizione; dal punto di vista *qualitativo,* perché le rispettive testimonianze divergono sulle modalità della comunicazione. Il "*partim/partim*" che il Tridentino giustamente modificò in un "*et/et*" non può ragionevolmente e confessionalmente subir il radicale rinnegamento cui lo si è oggi sottoposto e si continua a sottoporre. Non da parte del singolo, nemmeno del più grande teologo, o d'un vescovo, o dei vescovi globalmente considerati. Non da parte d'un Concilio ecumenico, neanche del Vaticano II, stante la natura e le funzioni *trasmissorie* ed *epesegetiche* d'un Concilio.

Dalla realtà di codeste due fonti, prende rilievo un tema già caro alla patristica, *tramandato* dall'insegnamento straordinario ed ordinario della Chiesa, presente alla coscienza dogmatica di pastori e maestri del passato recente e remoto, anche se oggi ahimè sostanzialmente cambiato e talvolta rinnegato: alludo al tema che sant'Ireneo segnalava come "base e colonna della nostra Fede". Cioè alla forza normativa delle due fonti: non d'una sola con esclusione dell'altra e nemmeno d'una sola per fusione d'ambedue. E' il tema annunciato nel titolo del presente paragrafo: quello della R e g u l a F i d e i .

b) Prendo nuovamente spunto dalle parole di L. Billot, precedentemente citate: "La Tradizione, intesa in senso veramente cattolico, è la regola della Fede..., e si distingue dalla Scrittura, non solo come *regola remota*, ma anche come *fonte prossima ed immediata*" ([84]).

([84]) BILLOT L., *Tradition,* cit. p. 25 e 32.

Qui non è detto che la Sacra Scrittura non sia essa pure regola della Fede. Il Billot ha per oggetto della sua analisi la Tradizione e questa intesa non già vagamente e genericamente, astraendo dal suo particolare emergere dalla Rivelazione cristiana e dalla sua interpretazione cattolica. Solo all'interno d'una siffatta cornice, egli determina la funzione normativa della Tradizione nei confronti della Fede, distinguendo tale funzione in prossima e remota. Tenendo, però, nel debito conto che due son le *fonti* della Rivelazione, qualitativamente e funzionalmente distinte, è ovvio presumere che, ognuna a suo modo ed in armonia con il proprio essere ed operare, abbia un suo margine di normatività. Ora, il continuo ricorso dei Padri alla Scrittura per dirimere ogni questione di Fede, la venerazione della *parola scritta* di cui è testimonianza l'intera patristica, la sua centralità ed autorità nella stagione della grande Scolastica, gli appassionati ed appassionanti dibattiti cristologico-trinitari all'epoca dei primi Concili e l'attenzione che in tutta la sua storia, ieri ed oggi, la Chiesa ha dedicato e dedica alla Sacra Scrittura, dimostran che anch'essa non solo è fonte della divina Rivelazione, ma anche norma e regola della Fede. Nessun teologo, immagino, e nessun vescovo, anzi nessun cattolico, per il quale questo qualitativo non sia un semplice orpello, oserà metter in dubbio che la Sacra Scrittura è l'asse attorno al quale ruota ogni verità, anche quelle non direttamente riconducibili all'esplicita e diretta testimonianza biblica, come p. es. l'Immacolata Concezione e l'Assunzione di Maria.

Una volta, però, riconosciuta la fontalità della Tradizione, non avrebbe senso – e sarebbe anzi segno d'evidente contraddizione – il non riconoscerne e non affermarne apertamente una funzione normativa sulla Fede.

Proprio perché gli apostoli avevan trasmesso alla Chiesa nascente un sacro deposito di verità e di vari indirizzi pratico-cultuali, tutt'il contenuto di codesto deposito, in quanto rivelato e trasmesso, ebbe dai Padri preniceni l'appellativo di r e g u l a f i d e i([85]). Quello che ho definito il primo cantore della Tradizione, sant'Ireneo da Lione, è esplicito e perentorio a tale riguardo. Scrive infatti che "la regola della nostra salvezza...la stra-

---

([85]) CONGAR Y. M.-J., *La Tradizione.* cit. p. 58.

da che conduce alla vita è la *predicazione* della verità"; che è quindi necessario "conservare questo (deposito di verità) quale i profeti annunziarono, Cristo costituì e gli apostoli trasmisero" ([86]). E tale di fatto vien conservato dai vescovi i quali, in quanto successori degli apostoli, posseggon per grazia "il carisma sicuro della verità" ([87]). Più vario, ma univoco, è il linguaggio d'Ippolito Romano, il quale passa da "regola della verità" a "dottrina" e "statuto della Fede" ([88]). "Regola della Fede, della verità, della tradizione, regola ecclesiastica, insegnamento o dottrina della Chiesa" son i modi ricorrenti in Tertulliano, Novaziano, Clemente Alessandrino, Origene ed altri per dire una sola e medesima verità: la Tradizione, nella realtà e nello svolgimento della vita ecclesiale e della sua attività didattica, prende la forma della predicazione ed offre se stessa alla Fede della comunità e d'ogni suo singolo membro come punto di riferimento, garanzia di verità ed indiscutibile norma: cioè regola le cose che si credono, ne disciplina l'espressione e dà l'esatta interpretazione del senso, anche di quello più recondito, della Sacra Scrittura ([89]).

Nonostante il pronunciato e devoto attaccamento alle Sacre Scritture che caratterizza tutt'il periodo medievale, l'altrettanto indiscusso peso normativo delle "tradizioni non scritte" non ne rimase mai soffocato. La linea metodologica della Scuola consisteva nell'affidar alle "auctoritates" dei testi scritti le proprie dichiarazioni e conclusioni, ma non ignorava l'esistenza di non pochi insegnamenti, di non insignificanti principi di culto e vari

---

([86]) S. IRENEO, *Demonstratio praedicationis apostolicae,* n. 98, in "Patrologia orientalis" 12, 799.

([87]) ID., *Adv. haer.* IV, 26 PG 7,1053-1054. Qui l'espressione "regola della Fede" ricorre non meno d'una decina di volte.

([88]) I testi, ai quali rimanda lo stesso Congar, cit. p. 58, si trovan in VAN DEN EYNDE D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux-Parigi 1933, p. 209-212. Ne aggiungo uno, non meno significativo: IPPOLITO, *De antichristo,* 2 PG 10, 728: "Hi namque patres spiritu prophetiae aptati digneque ab ipso Verbo honorati, quo nimirum velut organa in se ipsis semper unitum Verbum tamquam plectrum haberent, cuius nutu atque afflatu quae Deus vellet, haec prophetae annuntiabant; non enim ex sua facultate loquebantur, ne erres, nec quae ex animo essent haec praedicabant".

([89]) Cf CONGAR Y. M.-J, *La Tradizione,* cit. p. 59-61.

modi di vivere, privi, nonostante la loro incidenza nella quotidianità cristiana, d'una diretta collocazione e d'un'esplicita documentazione nella *parola scritta.* Anzi, ogni uomo di Chiesa, un lettore "in sacra pagina", un predicatore "riconosciuto ed approvato" non ignorava che proprio la *parola scritta* fa spazio a quella *detta.* Né le posizioni estremiste d'alcuni – Silvester Prierias al tempo di Lutero e, successivamente Thomas Stapleton, san Roberto Bellarmino, Melchior Cano ed altri – nemmeno nel periodo caldo della "Riforma Cattolica" ebbero un'incidenza tale da modificare la linea ufficiale, attestata su una rilevazione incontestata ed incontestabile: "Oltre alle verità direttamente rivelate e dogmaticamente definite, si danno tradizioni di verità, di riti e di comportamenti che, se pur non documentati nella Sacra Scrittura, son tuttavia dottrina ecclesiale, come dimostra in pratica l'intera sessione quarta del Tridentino". E quando – 1746 –, nel grigiore della teologia posttridentina, guizza improvvisa la vampata leggermente gallicana d'un Georges Christophe Neller(90) a supporto della Scrittura come "prima et palmaria lex" e "lex fundamentalis", e la dottrina delle "sine scripto traditiones" torna ad esser fortemente contestata, lo stesso Neller parlerà di tradizione orale, cui è dovuta la trasmissione della Scrittura stessa, la sua custodia, la sua interpretazione(91) e diffusione.

Alla Scuola di Tubinga e, con esiti non certamente inferiori, a quella Romana va riconosciuto il merito del rilancio antirazionalistico della Tradizione: in chiave prevalentemente romantica l'una, più specificamente teologica l'altra. Ferma restando tutta l'autorità e dignità e nobiltà della Scrittura, di cui alcuni – perfino uno specialista del *De Traditione* qual è il card. Franzelin(92) – non esitano ad affermare la sufficienza, mai con essa

---

(90) Del quale si ricorda ancora un piccolo trattato di diritto canonico, qui già citato, che ebbe peraltro non irrilevanti ripercussioni sul dibattito teologico dell'epoca e su quello posteriore, dal titolo: *Principia Juris Publici Ecclesiastici Catholicorum ad Statum Germaniae accomodata in usum tyronum,* Francoforte-Lipsia 1746. Cf BEUMER J., *La tradition,* cit. p. 173-183.

(91) NELLER G. C., *Principia,* cit. p. 15: "Scripturam Sacram ad nos usque transmisit traditio, eiusdem custos ac interpres", in BEUMER J., cit. p. 174.

(92) FRANZELIN J.B., *De divina Traditione et Scriptura,* Roma 1870, thesis XIX, p. 211.

s'intende affossare la Tradizione, che, al contrario, è strettamente collegata alla Scrittura stessa, come una sua esigenza, per la salvaguardia e la diffusione delle verità rivelate. "Non si tratta – precisa il Franzelin – d'escluder la Tradizione...ma le elucubrazioni umane ed i sofismi con cui si dichiara che la negazione d'elementi divini al di fuori della Scrittura sia di provenienza diabolica" ([93]).

La distinzione è così salvaguardata, i ruoli altrettanto. Le acque però tornan ad intorbidarsi in margine – e forse non solo in margine – al Vaticano II. DV 21/a, dopo un ardito e quasi paritetico accostamento delle Sacre Scritture al mistero eucaristico, come se "il pane della vita" provenisse dalle une e dall'altro, proclama: "Eas (Scripturas) una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam (Ecclesia) habuit et habet". Un interessato ma poco interessante commentatore, Carlo M. Martini, allora non ancora cardinale, chiosa il testo conciliare in due momenti successivi: prima esponendone "le affermazioni fondamentali", poi commentandole con evidente forzatura della "mens" conciliare. Scrive infatti: "La Chiesa ha sempre considerato le Scritture come regola suprema della fede, perché esse c'imparti-scono la parola stessa di Dio" ([94]). E proprio qui si ha una prima forzatura: il testo in parola, pur parlando con riferimento diretto alle Scritture, le accompagna alla "Sacra Tradizione"; su di essa, però, il commentatore lascia cadere il velo del silenzio. Lo rimuove qualche pagina dopo, ma solo per dar evidenza maggiore alla forzatura. Dopo una critica alla traduzione italiana che non rispetterebbe la sfumatura dell'originale nel porre le Scritture "fin dall'inizio al centro dell'attenzione", scrive: "L'affermazione che la Scrittura è la regola suprema della Chiesa, è tradizionale nella teologia cattolica. Essa significa che in ultima analisi

---

([93]) Ibid.

([94]) MARTINI C. M., *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa,* in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione,* collana "Magistero Conciliare" a c. di A. Favale, Elle-Di-Ci, Torino Leumann 1967³, p. 422. Rincarando la dose della sua ineguagliabile impudenza, quest'*eminente* personaggio ha ripetuto le stesse insensatezze in un recente libro-intervista, di cui taccio gli estremi, perché non merita nemmeno quest'indiretta propaganda.

tutto ciò che nella Chiesa viene proposto all'assenso dei fedeli è misurato col metro della Scrittura, a cui è associata strettamente la Tradizione". Il Concilio si preoccupa, infatti, "di non lasciare che le due realtà siano considerate come divise, ma piuttosto di insistere sulla loro unità" ([95]).

La forzatura è resa evidente da tutto quanto è stato qui esposto con una certa ampiezza, relativamente alla distinzione fra Scrittura e Tradizione, alle motivazioni varie di essa e alla dottrina delle due fonti. Ma è resa evidente anche dal confronto fra il testo conciliare e quello del commentatore, con speciale riferimento all'ennesimo tentativo di "reductio ad unum" che il Concilio avviò, ma che, in ultim'analisi, fu opera surrettizia del postconcilio, della quale si ha qui un chiaro esempio.

c) Lasciando da parte i tentativi surrettizi di sconvolgere un ordine storicamente e teologicamente accertato ed affermato, sia pur non senza discussioni e resistenze, ci riportiamo alla suddetta distinzione e alla dottrina delle due fonti, per dimostrare che anche la Tradizione è a suo modo "regula fidei".

Mi chiedo anzitutto se i vari esegeti e commentatori alla Martini abbian un concetto valido e condividibile di "regula fidei". E' probabile infatti che il surrettizio entri anche nel modo di concepire la *regola della Fede* e che se ne traggan poi le conseguenze a danno o della Tradizione in assoluto, o del suo valore normativo.

– In *senso generico* "regola" indica un "modo costante d'essere o d'operare" e più estesamente sta per "norma, ordinamento, usanza, moderazione, misura" ([96]).

– Nel *linguaggio filosofico* ed *etico-filosofico* "regola" assume sfumature diverse, anche se in genere sta per precetto pratico, prescrizione di ciò ch'è doveroso fare, in genere o in casi determinati. Son note alcune speciali idee, collegate al sistema di questo o di quel pensatore. Per C. Wolff (n. 1679 † 1754) la "regula" è una "propositio enuncians determinationem rationi

---

([95]) Ibid. p. 426-427.

([96]) *Dizionario etimologico - edizione aggiornata* della "Rusconilibri" 2005, p. 829.

conformem"; quanto all'estensione, essa differisce dalla "norma" che, in relazione all'intelletto, è il criterio in base al quale distingue e stabilisce i predicati da congiungere o no con determinati oggetti; in relazione alla volontà, è il principio che le suggerisce e consente la scelta dei mezzi per il conseguimento dei suoi fini. Sempre in ambito filosofico, son ben note le quattro "reguale philosophandi" nelle quali I. Newton (n. 1642 † 1727) condensa il metodo della sua filosofia naturale([97]).

– In ambito *teologico*, infine, la "regula fidei" è il complesso dottrinario ch'esprime non solo l'articolazione organica dei dati rivelati e raccolti come tali o come dogmaticamente definiti della Fede cristiano-cattolica nei vari *Symbola*, ma anche il principio superiore che norma la fede dei singoli credenti e della stessa comunità cristiana. E' tuttavia opportuno sfaccettarne meglio l'idea di fondo.

I teologi s'appellan non di rado a "regulae quae dicuntur fidei"([98]) e che, appunto per questo, occorre distinguere dalle "regulae cancellariae apostolicae" o complesso di norme pratiche, impartite da ogni Pontefice alla sua Cancelleria, così come dalla "regula magistri", d'autore ignoto che, tra il V ed il VII sec., compose in forma dialogica con un "discipulus" un'articolata formulazione di precetti disciplinari per la vita dei monaci. I teologi, invece, con l'espressione sopra riportata, armonizzan il loro pensiero con alcuni principi dai quali dipendono l'organizzazione e l'approfondimento della dottrina cristiana. Tali principi vennero formulati, spesso icasticamente, da personaggi già incontrati sul nostro cammino: sant'Ireneo da Lione, Tertulliano, Origene, e tanti altri d'ieri e d'oggi. Da alcuni Padri e da non pochi teologi, soprattutto da quelli contemporanei, la "regula fidei" vien per così dire personificata in Cristo, che per questo è detto "rex et legifer noster" e la cui espressione etica è costituita dal paradosso del "discorso sul monte".

([97]) Si veda di WOLFF C., *Theologia naturalis,* Lipsia 1736-1737 e *Philosophia moralis seu Ethica*, ivi 1750-1753; di NEWTON I., *Philosophiae naturalis principia mathematica,* III parte, Londra 1687.

([98]) P. es., DIEKAMP F., *De Deo Creatore - De redemptione per Jesum Christum,* vol. II del "Theologiae Dogmaticae Manuale", Desclée e soci, Parigi-Tournai-Roma 1944[9], p. 235.

Come si vede, una vera nozione di "regula fidei" non sembra ravvisabile negli esempi addotti, anche se è vero che questa formula appartiene alla Chiesa antica ed in particolare ad alcuni dei personaggi sopra ricordati. Dopo il Vaticano I fu ripresa e fece strada l'idea del Magistero ecclesiastico come "regula fidei proxima et immediata". Se ne parlava in apologetica per dimostrare del Magistero l'infallibile autorità; e se ne riprendeva il discorso nell'introduzione alla teologia dogmatica, presentando il Magistero come f o n t e del dogma e quindi r e g u l a f i d e i.

L'espressione fa parte, pertanto, del linguaggio tipicamente dogmatico; il Diekamp la definisce "id quo obligatio credendi pro omnibus Ecclesiae Christi membris efficaciter determinatur" ([99]): una determinazione obbligatoria della Fede, vincolante la libertà del battezzato cattolico e della comunità dei battezzati, cui vien fatto saper in tal modo che una formulazione diversa o addirittura antitetica allontanerebbe dalla vera Fede.

Una siffatta regola può considerarsi da un duplice punto prospettico, sulla cui specificazione non tutt'i teologi concordano. Per alcuni la distinzione tra regola p r o s s i m a e r e m o t a non evidenzia nulla che già non sia nella distinzione tra regola i m m e d i a t a e regola m e d i a t a. Per altri – e modestamente il sottoscritto è fra questi – la differenza c'è e discende dai diversi rispetti formali. Per i primi, dunque, la "regula fidei remota vel mediata" è in tutt'il suo contenuto talmente certificata dall'intervento di Dio rivelante, che di per sé s'impone ad ognuno "per fede divina", pur necessitando d'un atto formale della legittima autorità, alla quale quel contenuto fu da Dio affidato, per renderne operativa la forza vincolante. La "regula fidei proxima vel immediata" è quella invece che obbliga *di per sé* – potremmo dire "per fede cattolica" – i singoli battezzati.

Altri teologi, al contrario, distinguendo il *remoto* dal *mediato* ed il *prossimo* dall'*immediato* in base al valore temporale di *remoto/prossimo* ed a quello soggettivo-causale di *mediato/imme-*

([99]) DIEKAMP F., *Introductio in theologiam dogmaticam*, vol I del "Theologiae Dogmaticae Manuale", cit. p. 69.

diato, collegano la forza vincolante d'un asserto tanto al momento remoto o prossimo della sua proclamazione – a quando cioè Dio lo rivelò o a quando il Magistero lo proclamò – quanto alla causa che lo pose in essere – l'atto di Dio rivelante – o a quella che lo ripropone oggi – l'intervento del Magistero ecclesiastico.

Stando al primo dei due punti prospettici, la Sacra Scrittura e la Tradizione – se per Tradizione s'intendano "scripta et monumenta in quibus doctrina tradita continetur" ([100]) – son la "regula fidei remota", mentre "regula fidei proxima" sarebbero il Magistero e le verità che il Magistero, sulla base della loro e della propria infallibilità, dichiara obbligatorie.

Il secondo punto prospettico si volge in altra direzione ed applica i concetti di *remoto/prossimo* e *mediato/immediato* in modo da distinguere la questione di tempo da quella del soggetto rivelante – Dio – o proponente – il Magistero ecclesiastico.

d) Con le dovute riserve per l'individuazione della *paràdosis* in "scripta et monumenta", che poi sarebbero semplicemente la Tradizione oggettivamente considerata, al primo dei due punti prospettici va riconosciuto il merito della semplificazione: Scrittura e Tradizione son la "regula fidei" lontana nel tempo, collegata con i momenti della divina Rivelazione, al culmine dei quali si ha l'evento-Cristo e la predicazione degli apostoli, fin all'ultimo; la "regula fidei" che vien di volta in volta applicata dal Magistero ecclesiastico alle vicende e problematiche della Chiesa nel mondo, è detta prossima. L'aggettivo designa tanto il Magistero allorché, nella sua forma solenne o in quella ordinaria, norma e modera la fede dei battezzati, quanto il complesso delle verità applicate alle contingenze temporali. E' stata questa la "regula fidei" insegnata soprattutto dal Vaticano I in poi, fin alla vigilia del II. Responsabile di essa, in ultim'analisi – ma felice responsabilità – è proprio quel card. Franzelin, che della Tradizione ecclesiastica è e rimane l'autorità teologica di più alto livello. A tale "regula fidei" io pure fui formato da insigni mae-

---

([100]) Ibid. p. 70. Ma sta proprio qui il problema, ossia nell'identificazione della *Traditio* negli scritti e nei documenti, con pregiudizio della caratteristica fondamentale dell'espressione orale, viva e suscettibile di rinnovamento.

stri. E ad essa, convinto della sua efficacia semplificante, mi son riferito, data occasione, con lo scritto ed a viva voce.

Devo però onestamente ammettere che il secondo punto prospettico convince di più: esso coincide con la posizione del Billot, poco sopra riportata. L'ammettere ch'esso convinca di più nulla toglie all'intima correlazione tra la Tradizione in sé e il Magistero dal quale essa vien interpretata e riproposta. Tanto intima, che corre il rischio d'unificar ontologicamente la Tradizione e l'organo che l'interpreta e ripropone. Che a proporre la distinzione fra "regula fidei" remota e prossima sia stato davvero il card. Franzelin, non comporta che s'ascriva a suo carico l'accennata unificazione ontologica: in effetti, egli distinse, non unificò. Si propose, infatti, di "metter in risalto la funzione del Magistero vivente nella Chiesa, di non confondere nella Tradizione l'aspetto attivo e quello oggettivo, di dare spazio al rapporto della Tradizione con la storia e di codificare teologicamente il progresso nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico" ([101]).

Ora, l'aver posto l'accento su ciò che la Tradizione stessa deve al Magistero della Chiesa è un grande pregio, non un difetto e men ancor una colpa. Nella 13ma delle sue tesi *de Traditione*, il detto accento è sintomatico. La parola di Dio, vi si legge, è indubbiamente una regola per la Fede di tutta la Chiesa, purché codesta medesima regola sia ben valutata "in actu primo" – diciamo così, alla sua origine – "et in actu secundo" – nella sua applicazione ad una determinata emergenza storica. Una tale applicazione, così avendo disposto il Signore Gesù, è compito esclusivo del Magistero con la conseguenza che Scrittura e Tradizione oggettivamente intesa, costituiscono della Fede la r e g o l a r e m o t a; il Magistero, unitamente ai documenti cui le sue decisioni vengon affidate, ne son la r e g o l a p r o s s i m a([102]).

([101]) MICHEL A., *Tradition,* in DThC, XV/1, Letouzey et Ané, Parigi 1946, c. 1336.

([102]) FRANZELIN J. B., *De divina Traditione et Scriptura, cit.,* tesi XIII, n. 299. Farei una mia precisazione alla distinzione fra "atto primo" ed "atto secondo": la Parola di Dio "in actu primo" è già *paràdosis*, comunicazione, trasmissione

La tesi XIII, e per alcuni risvolti anche la XII, son ambedue di fondamentale importanza al fine di risolvere positivamente il dibattito sulla complessa nozione di *Traditio*, deducendola dall'interazione di quattro nozioni più semplici e dal loro incontro "ordinato" ed omogeneo. Con una prima conseguenza, e cioè che la Tradizione è:

- *la trasmissione di verità rivelate* (Tradizione in sé);
- *l'atto in sé considerato di tale trasmissione* (Tradizione attiva);
- *le verità trasmesse* (Tradizione oggettiva);
- *l'adesione alle verità trasmesse* (Tradizione passiva).

Una seconda e del tutto logica conseguenza è che:

- Tradizione attiva e Magistero s'identificano nella *Chiesa docente*;
- Tradizione oggettiva e verità trasmesse costituiscon il *sacro deposito delle verità rivelate*;
- la *parola scritta* ed altre testimonianze storiche son il contenuto della Tradizione attiva ed oggettiva;
- la Tradizione passiva è il contenuto di Fede della *Chiesa discente*([103]).

Ritorniam allora alla posizione del Billot: "La Tradizione intesa in senso veramente cattolico è la regola della Fede...non solamente remota, ma anche prossima ed immediata"([104]). Si è ora in grado di capire quale sia "il senso veramente cattolico" della Tradizione e perché essa meriti d'esser definita "non solo remota, ma anche prossima ed immediata".

"Il senso veramente cattolico" della Tradizione ne mette in evidenza due insopprimibili relazioni: temporale l'una, contenutistica l'altra. La prima dà risalto alla genesi stessa della Tradizione in coincidenza con l'evento rivelatorio; e coestende codesta medesima Tradizione a tutt'il tempo della storia salvifica, dalla sua genesi alla *parusìa* del Signore. La seconda riguarda il con-

---

nello stesso nascere della divina parola; "in actu secundo" è soltanto *paràdosis*, predicazione, insegnamento, dottrina della Chiesa e del suo Magistero.

([103]) Tesi XIII, n. 287-288 e 293-294: Tesi XII, n. 194-200 e 206-209. Si veda al riguardo GLEIZE J.-M., *Présentation* della sua traduzione in francese ed annotazione del *De divina Traditione et Scriptura* del Franzelin, Courrier de Rome, s.d., p. 13.

([104]) BILLOT L., *Tradition,* cit. p. 25 e 32.

tenuto oggettivo del regime trasmissorio e comprende tutte le verità, e quelle sole, oggettivamente trasmesse. Si tratta delle verità contenute nella *parola detta* ed anteriori alla *parola scritta*, nella quale vennero successivamente inserite; ma si tratta pure di quelle che la *parola detta*, divinamente assistita, avrebbe indicato e proposto alla Fede a contatto con la storia. Delle une e delle altre destinataria è la Chiesa in quanto comunità dei credenti. Se però la si considera nel suo Magistero solenne ed ordinario, la Chiesa anziché destinataria delle verità trasmesse, è l'organo ufficiale ed autentico della loro trasmissione.

Proprio per questo si dovrà allora convenire che, nel senso veramente cattolico del termine, la Tradizione è lei, la Chiesa. Lo è dal punto di vista *formale* del trasmettere, essendo l'unico soggetto divinamente abilitato, oltre che alla trasmissione, anche alla custodia ed interpretazione – ripeto ufficiale ed autentica – del complesso di verità rivelate trasmesse e da ritrasmettere senza soluzione di continuità, ai fini dell'eterna salvezza. Lo è dal punto di vista *oggettivo* di codeste medesime verità, perché è ad un tempo l'organo e l'atto che le trasmette, perché ogni verità trasmessa ne testifica la natura di Chiesa cattolica, perché il sacro deposito ch'è nelle sue mani attiene al suo stesso costitutivo formale. In una siffatta cornice ecclesiologica, dunque, la Tradizione manifesta i connotati più definiti del suo volto: è trasmissione, ossia predicazione e Magistero delle verità salutari; è la Chiesa che la custodisce come suo sacro deposito; è l'autorità che, in nome ed in persona di Cristo, le trasmette ad ogni tempo ed ogni luogo; ed esattamente per codesti motivi, è la regola della Fede.

e) *Prossima? remota? immediata? mediata?* La "vis problematica" si riaffaccia. Non si può e non si deve eluderla. Non si può nemmeno aderir ad una qualunque delle teorizzazioni che, dal Franzelin in poi, hanno attraversato il cielo della riflessione teologica. Alcuni se la sbrigan in breve: abbiam già visto che cosa dica al riguardo il Diekamp: la tradizione oggettiva, fatta di scritti e documenti, è regola remota; il Magistero ecclesiastico, regola prossima. Non una parola sul carattere *immediato* o *mediato* della Tradizione, ma solo una brevissima annotazione su quello *attivo* o *passivo*([105]). Nel circa mezzo secolo che precedet-

---

([105]) DIEKAMP F., *Introductio,* cit. p. 70.

te il Vaticano II, anche altri si comportaron allo stesso modo. P. Parente, p. es., che pur dedicava alla Tradizione come fonte della Rivelazione una significativa insistenza, sulla questione delle sue caratteristiche e proprietà non usò che queste poche parole: "in S. Scriptura et Traditione *remota,* in Magisterio vivo *proxima* fidei regula" ([106]). Ancor più sbrigativamente, quasi una ventina d'anni prima, s'era comportato J. Brunsmann, un buon teologo viennese che, nel suo trattato sull'apologetica, solo di sfuggita ed in un contesto diverso accenna al carattere *immediato* della Tradizione ([107]).

Mi pare però che il testo più sbrigativo si trovi nel già citato DV 21, sul quale si pronunciò subito in modo ideologicamente scoperto e prevenuto C. M. Martini: alle suddette caratteristiche, neanche un fugace accenno.

Eppure non si può negare ch'esse sian fortemente correlate alla considerazione complessiva della Tradizione. L. Billot, che vi fa ricorso e su di esse insiste, ne induce il sospetto anche in chi non ne fosse convinto. Egli infatti sconfessa anzitutto la distinzione fra *remota* e *prossima,* qualora i due aggettivi servano soltanto a qualificare la Tradizione in senso oggettivo o in senso formale (la predicazione della Chiesa) ([108]). La regola non è né

([106]) PARENTE P., *Theologia fundamentalis,* vol 1 della ben nota "Collectio Theologica Romana", Marietti, Torino 1947², p. 229. Tuttavia l'acume del grande Teologo gli suggerì, in nota, la seguente osservazione per scongiurar il pericolo dell'"unum et idem": "Nota habitudinem Magisterii et Traditionis: unum enim, quatenus *testis* et *organum*, est pars potissima alterius, a qua tamen distinguitur quatenus est *interpres* authenticus".

([107]) BRUNSMANN J., *Lehrbuch der Apologetik,* 2. Bd.: *Kirche und Gottesglaube,* Verlag der Missionsdruckerei, St. Gabriel bei Wien 1930², p. 318: "Im k o m p l e x e n Sinne endlich ist sie mit der S a c h e s a m t d e r s i e ü b e r m i t t e l n d e n T ä t i g k e i t identisch".

([108]) BILLOT L., *Tradition*, cit. p. 25, n. 58: "...on ne devrait pas admettre certaines affirmations d'après lesquelles la tradition au sens objectif serait la règle éloignée de la foi, tandis que la tradition au sens formel en serait la règle prochaine". Questa non è una semplice convinzione ed ancor meno un asserto gratuito di L. Billot, il quale infatti aggiunge: "Si on parle de la règle, précisément en tant que telle, on ne doit pas prendre en compte l'objet à croire, mais ce qui dirige l'acte de foi en proposant l'objet à croire. Et cette règle est toujours une parole...l'Ecriture ou la Tradition au sens toujours formel, et non objectif".

l'una né l'altra, ma l'intervento che propone autorevolmente ed autenticamente le verità da credere. Ossia la parola della *Chiesa che insegna* alla *Chiesa che apprende*. Spostato così l'asse della Tradizione dal suo contenuto oggettivo alla sua proposta formale, "quella che, in quanto tale, dirige l'atto di fede", il Billot vi riconosce la "regula fidei" "non solamente remota, ma anche prossima" ([109]).

Il Billot ricorda allora che le ragioni a favore della priorità della Tradizione sulla Scrittura fan capire due cose: che la Scrittura non si spiega se non all'interno della Tradizione stessa; e che questa "procede tutt'intera dagli apostoli", dall'autorità dei quali dipende "l'organo incaricato di promulgare la Rivelazione". Questa, dichiara il grande teologo, è la regola: ovviamente quella *remota*, "anteriore ad ogni altra, in ragione del tempo, della conoscenza e dell'estensione" ([110]). Quella *prossima*, ovviamente, non può esser che la sua applicazione.

Un'ulteriore spiegazione a doppia faccia toglie ogni residuo dubbio, sia quello *scettico*, sia quello *metodico*: essa considera la Tradizione sia nella storia, sia in se stessa.

Il Billot collega anzitutto l'ininterrotta "predicazione della Chiesa attraverso il corso dei secoli" alla predicazione di coloro che "per primi e senz'intermediari promulgaron le parole rivelate". Passa quindi ad esaminarla in sé, così com'è e come si presenta, "in ogn'istante del tempo". Inutile ripetere che il punto di partenza è individuato negli apostoli: da loro, quasi passando di mano in mano, la Rivelazione ariva fin a noi, è trasmissione continua ed inalterata d'un unico e medesimo oggetto, Tradizione dunque che trasmette ed è trasmessa. "Da questo punto di vista – conclude L. Billot – per la fede cattolica la Tradizione non è che una *regola remota*". Se non che, "come esercizio assoluto della predicazione in ogni momento della storia e non come successione coerente ed ininterrotta della prima Rivelazione"; come "trasmissione del deposito ricevuto implicitamente o esplicitamente dagli Anziani"; come "autorità magisteriale che propone e spiega particolareggiatamente ciò che, in conformità alla Ri-

---

([109]) Ibid. p. 32.
([110]) Ibid., p. 35 e 37.

velazione proveniente dagli apostoli, è necessario credere", la Tradizione "è la *regola prossima ed immediata* della Fede" ([111]).

Come si vede, questo grande esponente della Scuola Romana a "prossima" fa seguir "immediata". Non tuttavia nel senso poco sopra ripudiato. Nessuna confusione in questa lucida mente di teologo e, soprattutto, nella sua posizione teologica: "prossima" è esattamente il contrario di "remota" ed ambedue dicon relazione al tempo, oltre che alla Chiesa incarnata nel tempo, e quindi a noi che nel tempo viviamo. In base a questa temporalità, la Tradizione è regola *remota* della nostra Fede in quanto il suo dettame, partendo dagli apostoli, è lontano dal nostro presente; ma è pure regola *prossima,* in quanto applicazione attuale di quel dettame ed in quanto autorità che compie tale applicazione.

Diverso è il significato d'*immediata* e del sottinteso *mediata.* Che "immediato" si dica anche in relazione al tempo per indicare ciò che fa seguito senz'interruzione, è vero ed appartien al gergo comune. Ma il suo signficato vero e proprio è: *senza che qualcun altro s'interponga,* o *senza bisogno della mediazione altrui.* La Tradizione, pertanto, soprattutto se intesa nel suo significato formale di predicazione e d'insegnamento, altro non essendo che la predicazione degli apostoli, non può non esser detta "regula fidei immediata", per la ragione che trasmette le verità rivelate di per sé, *immediatamente*, in quanto è la continuità della predicazione apostolica, prim'ancora che l'organo di trasmissione le assicuri la sua *mediazione.*

8 - *La Tradizione: un concetto articolato* - Il lettore, già leggendo la mia esposizione, ma soprattutto seguendo attentamente quella dei grandi teologi del passato, non avrà mancato di notare l'abbondanza degli aggettivi che, di volta in volta e di contesto in contesto, accompagnano, qualificandola, la Tradizione. E' l'effetto della sua incarnazione nel tempo. Sì, anche dando per certo che in essa vibra tuttora la voce degli apostoli e che il suo

---

([111]) Ibid. p. 38. Questa regola prossima ed immediata, aggiunge ancora L. Billot, "équivaut exactement au magistère infaillible et toujours vivant de l'Eglise catholique, précisement en tant que telle".

contenuto sia il loro stesso messaggio, non si può ignorare che il suo esser nel tempo non le chieda, per attraversarlo, un pedaggio. Lo stesso Billot non esitò a riconoscerlo: "Durante il corso del tempo, la Tradizione sottostà ad una qualche sua evoluzione, purché questa sia compatibile con la sua assoluta immutabilità, grazie alla quale la Tradizione continua a trasmetter sempre gli stessi dogmi con lo stesso significato" ([112]). La possibilità di coglier e di rappresentare la detta continuità d'annuncio e di significato nel cangiante contesto storico cui si rivolge, trova espressione nell'accennata abbondanza d'aggettivi, i quali, della Tradizione, son in grado di testificare fissità e duttilità, fedeltà e adattamento. Perfino il contatto con i nemici della Rivelazione cristiana e con le devianze ereticali servon ai dottori della Chiesa e ai suoi canali di comunicazione come provvidenziale occasione "per trasmetter le verità della Fede con maggior attenzione, dovendo rifiutar i nuovi errori" ([113]). Anche in base a codesto *Dasein* della Chiesa nel mondo si rende necessaria un'articolata qualificazione del suo messaggio e della stessa trasmissione del medesimo. Anzi, non ogni qualificazione evidenzia, dei messaggi rivelati, una pari origine e quindi un identico valore. Varia in tal modo il tasso d'autorità delle tradizioni diversamente qualificate. Esse varranno tanto più quanto più direttamente sian riconducibili ad un intervento diretto di Dio rivelante.

a) Si ha così, direi in assoluto ma non senza un preciso riferimento all'arco di tempo nel quale la Rivelazione cristiana maturò, una prima qualificazione: Tradizione d i v i n a .

Bisogna, almeno per un attimo, abbandonare l'idea della complessità del concetto di Tradizione e fissar lo sguardo direttamente sulla genesi delle verità che costituiscon il sacro deposito. Vi si trovan insegnamenti precetti istituti provenienti dalla diretta Rivelazione di Dio; altri, sia pur sempre in dipendenza dalla volontà rivelante di Dio, son dovuti a rivelazioni mediate. Che elementi di tal genere costituiscan il messaggio del NT "in actu primo" – a prescindere cioè dall'autorità che Dio stesso

---

([112]) Ibid. p. 39.

([113]) S. TOMMASO, *Contra errores Graecorum,* in "Opuscula theologica", 1. Marietti 1954, n. 1028, p. 315.

istituisce ed incarica di trasmetter il messaggio "in actu secundo" – è fuori discussione. Fin dalle primissime battute di questo studio si è posto l'accento sulla Tradizione nella fonte biblica ed è venuto all'evidenza non soltanto quello che Dio, l'Eterno, si compiacque di rivelare nell'AT mediante cose e persone, ma anche e soprattutto il suo rivelarsi nel NT, direttamente, da persona a persone. In realtà, il Figlio dell'Eterno Padre si rivestì per noi e per la nostra salvezza d'umana carne, divenne uno di noi, in rapporto dialogico con noi; in Lui, "costituito erede di tutte le cose, il Padre ha ultimamente parlato a noi, in questi giorni, così come aveva molte volte ed in molti modi parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti" (Ebr 1,1-2)([114]). La ragione è che, in quanto Figlio, Cristo è il solo che conosca veramente il Padre e possa rivelarlo (Mt 11,27): è "l'immagine di Dio invisibile" (Col 1,15; 2Cr 4,4), la manifestazione sensibile del progetto salvifico del Padre ed il suo protagonista. Ciò che esce dalle sue labbra, tutto quello ch'Egli ci dice in funzione salvifica, è una rivelazione diretta del divino mistero: l'eterna comunione di vita intratrinitaria, il mistero dell'incarnazione e della redenzione mediante la sua morte volontaria e vicaria, la sua risurrezione gloriosa ed ascensione al cielo alla destra del Padre, l'istituzione della Chiesa nel tempo del *già e non ancora* in attesa della sua *parusìa*, la vita della grazia come partecipazione alla vita stessa di Dio, "la comparsa dell'amore di Dio nostro salvatore" (Ti 3,4) a premessa e prolessi de "l'apparizione gloriosa del nostro gran Dio e salvatore, Gesù Cristo" (Ti 2,13; Lc 17,30), tutto questo ed altro ancora costituisce l'oggetto non solamente dell'evento rivelatorio del NT, ma anche la sua *paràdosis* senz'intermediari, immediata e diretta, alla quale giustamente compete il qualificativo di T r a d i z i o n e d i v i n a .

([114]) Non entro ovviamente nell'arena esegetica; il testo oltretutto non presenta difficoltà di sorta, se non per alcune espressioni di valore teologico e relative alla "costituzione di Cristo come erede di tutte le cose". Ognuno capisce che il senso di queste parole non è che Cristo abbia acquisito un diritto all'eredità del Padre, ma, tutt'avendo in comune con Lui, fu dichiarato in possesso dei beni del Padre. Per maggior informazione rimando a SPICQ C., *L'Epître aux Hébreux,* II. Commentaire, Gabalda & C., Parigi 1953², p. 2-6.

Non c'è bisogno d'elucubrazioni altissime per capire che, appunto in quanto divina, codesta Tradizione è di per sé immutabile. Intendo *sostanzialmente* immutabile, perché, salva la sostanza e nell'ipotesi ch'essa tale rimanga anche sotto formule diverse, ogni tentativo di cambiamento è lecito e legittimo. Tale non sarebbe, qualora le formule fossero prese a prestito da una cultura atea, razionalista, idealista, storicista, esistenzialista, qual è nel suo complesso quella contemporanea. Formulazioni *sostanzialmente* diverse da quelle originarie sarebbero, pertanto, quanto meno sospette e sempre da verificar alla luce delle verità rivelate e trasmesse. Sia detto con tutt'il dovuto rispetto, lo sarebbero anche se indulgessero alla prospettiva un po' romantica di Giovanni XXIII([115]), già contraddetta dall'enciclica "Humani generis" di Pio XII il quale, poco più d'un decennio prima, aveva diffidato da formule dogmatiche nuove, escogitate per "liberare il dogma sia dal modo di parlare invalso da moltissimo tempo nella Chiesa, sia dalle nozioni filosofiche in uso presso i dottori cattolici"([116]).

Il problema, evidentemente, può esser risolto dall'intervento del Magistero ecclesiastico, come organo ufficiale ed autentico, secondo quanto già esposto, della *parola detta* e di quella *scritta*. Il "qualunque cosa" di Mt 16,19 e 18,18 indica senz'ombra di dubbio la suprema inappellabile decisione del Signore Gesù circa il futuro governo della Chiesa, tanto sul piano amministrativo quanto su quello didattico e kerygmatico. La *paràdosis* oggettivamente considerata è messa in tal modo nelle mani di coloro che il Signore costituisce Magistero ecclesiastico, il quale, nell'esercizio del suo mandato, diventa *paràdosis* in senso attivo, il suo soggetto. E la storia del dogma costituisce il monumento "aere

---

([115]) GIOVANNI XXIII, Alloc. 11 ottobre 1962 per l'inaugurazione del Vaticano II, in *Sacros. Oecum. Concilium Vaticanum II: Constitutiones-Decreta-Declarationes*, Poliglotta Vaticana, 1966, p. 865: "Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus quo eaedem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia". Visione romantica, se si pensa che "eodem sensu eademque sententia" fa ai pugni con il linguaggio della cultura predominante al quale il Papa si riferiva.

([116]) PIO XII, Encicl. "Humani generis", 12 ag. 1950, AAS 42 (1950) 565. Il delicato agomento è trattato, con equilibrio e fermezza, nella parte dedicata alla conservazione della terminologhia teologica, ibid. p. 565-567.

perennius" ([117]) della compresenza, nel Magistero ecclesiastico, della Tradizione oggettiva ed attivo-soggettiva.

b) Codesta compresenza non è senza conseguenze d'alto rilievo e significato ecclesiale. Sul piano storico la *parola scritta* ha sempre bisogno d'esser precisata, approfondita, spiegata. Non c'è epoca che non l'esiga. Ad avvertir una tale necessità, si cominciò con il c. d. Concilio di Gerusalemme e non si è più cessato. Dico meglio: non si cesserà mai più, sia attraverso i Concili che verranno convocati dopo il Vaticano II, sia con il ripetersi degl'interventi magisteriali sotto l'urgenza d'emergenze peculiari. Ciò non significa ch'emergenze più o meno importanti sian l'occasione di nuove rivelazioni, destinate ad arricchir il contenuto della Tradizione oggettiva. Questo accadde soltanto per tutta la durata del periodo apostolico, quando i Dodici – e nessun altro al di fuori di essi, fin alla morte dell'ultimo, l'evangelista Giovanni – trasmettevan la Rivelazione di cui, alla sequela di Cristo, erano stati i testimoni privilegiati. Ora, elevato Cristo alla destra del Padre, lo Spirito del Padre e del Figlio li costituiva anche continuatori della Rivelazione cristiana, assicurando loro assistenza ed ispirazione ([118]).

Sì, un'emergenza storica, provocando l'intervento del Magistero ecclesiastico, non occasiona una nuova rivelazione, ma è molto più d'una semplice occasione: è il motivo estrinseco dell'intervento stesso. Ciò significa che in una data emergenza il Magistero legge – non senza un'illuminazione dall'alto – un vuoto da colmare, un errore da tacitare, un'eresia da condannare, una necessità cui corrispondere. Interventi di tal genere son il contrappunto della storia ecclesiastica. Ravvisabili soprattutto ma non esclusivamente nei Concili ecumenici, specialmente in quelli dogmatici, son contornati da una tipologia varia di pronunciamenti magisteriali, ora solenni, ora ordinari, con susseguente varietà d'efficacia cogente sulla Fede della comunità e dei singoli cristiani.

([117]) ORAZIO, *Odi* III, 30, 1. Alla lettera l'espressione significa "più duraturo del bronzo"; in senso traslato il Poeta si dice convinto d'aver innalzato, con i propri versi, un monumento più efficace d'un qualunque monumento di bronzo per render immortale la propria memoria.

([118]) Cf FRANZELIN J. B., *De divina Traditione et Scriptura*, cit., tesi 1, seconda parte, n. 7.

Alcuni dei pronunciamenti sopra accennati ripropongon le verità rivelate ed in quanto tali accorpate nel complesso della *Tradizione divina*. Ognuna di esse, non appena riproposta ed in virtù della sua riproposta, diventa *verità di Fede divino-cattolica*. Il loro insieme dà vita così ad una terza qualificazione della *paràdosis*: la Tradizione divino-cattolica.

La cosa è facilmente spiegabile. Qualche verità o qualche suo aspetto può esser rimasto implicito in verità già rivelate e come tali di *fede divina*. Il Magistero tutto ripropone ed ufficialmente trasmette. Ciò che ripropone e trasmette fa parte della Rivelazione, è reperibile nella *parola scritta,* ne è a conoscenza anche la *parola detta*, ma in maniera confusa o non sufficientemente chiara, fin al momento in cui il Magistero lo mette a fuoco in tutt'i suoi aspetti, aggiungendo alla parola di Dio rivelante quella della Chiesa docente. La sua trasmissione si chiama per questo *divino-cattolica* ed intende così sottolineare la compresenza della Rivelazione e del Magistero in un determinato dogma e nella realativa dottrina.

c) Le qualificazioni ora illustrate non son le sole. Forse si potrebbe considerarle le più importanti, ma col pericolo che una tale affermazione venga contraddetta dall'innegabile importanza delle altre. Tutte infatti son presenti, almen implicitamente, nel sacro deposito delle verità rivelate, e tutte, in quanto trasmesse alla Fede dei credenti, son importanti e fan parte della *Tradizione cattolica.*

Quanto segue appare giustificabile solo in base ad un desiderio forse eccessivo di precisazione. Alludo a verità provenienti dagli apostoli, considerati non solo come il primo tramite della *paràdosis* nel suo stadio germinale, ma anche come organi diretti dell'originaria Rivelazione cristiana. Nel caso, ovviamente provato, d'una verità non direttamente riconducibile al Signore Gesù, ma certamente compresa nell'attività rivelatoria dei Santi Pietro e Paolo, Giuda, Giacomo e Giovanni, o di qualche altro apostolo, non essendo essa propriamente *divina* come lo son tutte le verità direttamente rivelate da Cristo, né propriamente *cattolica* o *ecclesiastico/cattolica* come son quelle definite e proposte dal Magistero della Chiesa, si fa allora il ricorso alla qualificazione semplicemente apostolica([119]).

([119]) Ibid. tesi 1, terza parte, n. 15.

e) Tenendo ben presente il fatto che i successori degli apostoli son per ciò stesso i legittimi titolari della ritrasmissione d'ogni verità rivelata e come tale da ogni singolo successore ricevuta, non si ha difficoltà a capire che ci fu in partenza una prima *paràdosis* di cui vennero gratificati i primi successori e che da loro la *paràdosis* stessa fu ritrasmessa a chi prese il loro posto, inanellando così una catena destinata a sopravvivere non solamente sin ad oggi, ma sin alla fine del mondo. Da codesta catena emergon due aspetti complementari se pur formalmente diversi. Il primo è quello relativo al *soggetto* della *paràdosis*; il secondo, all'*attività oggettiva* che i successori degli apostoli compiono per metter in essere la trasmissione delle verità rivelate. L'aspetto complementare è lapalissiano: il soggetto opera, ma quest'*oggettiva* operazione, appartenendogli, è pure *soggettiva*. In sé considerati, i due aspetti si sommano, ma non si confondono. Ne discende una duplice conseguenza: quella oggettiva del *Simbolo*, dove i titolari della *paràdosis* riassumon il contenuto delle verità rivelate che essi stessi avevan prima ricevuto; e quella relativa alla loro ritrasmissione sia del *Simbolo*, sia di quanto con esso possa imparentarsi come spiegazione, approfondimento, formulazione.

Le due conseguenze altro non sono che due distinti momenti di vita ecclesiale, in quanto illuminata ed arricchita dall'imperitura vitalità delle verità perennemente trasmesse: il primo dei due momenti prende il nome di Tradizione costitutiva; il secondo quello di Tradizione conservativa.

f) L'alternarsi delle diverse qualificazioni non finisce qui. Parte anzi da qui verso il traguardo di qualificazioni ulteriori. Si prenda in esame la *Tradizione costitutiva*: il concetto concerne sia ciò che oggettivamente costituisce la Tradizione – ossia le verità direttamente rivelate da Cristo – sia la Tradizione stessa in quanto principio che fonda il regime trasmissorio nel contesto della vita ecclesiale. Sotto questo duplice profilo, tutta la Tradizione appare correlata all'assistenza dello Spirito Santo e da essa dipendente: correlato e dipendente, il suo contenuto oggettivo; correlato e dipendente, il principio che mette in moto la *paràdosis*. Non è pertanto pensabile che la consegna dei contenuti rivelati alla fissità dello scritto sia avvenuta senza una tale assi-

stenza, così come non è pensabile che, prescindendo da tale assistenza, si poss'aver la certezza sulla provenienza rivelata dell'ininterrotta proposta orale da parte degli organi ecclesiastici della Tradizione. Ciò dunque esclude:

– dall'idea di Tradizione quella della generazione spontanea;

– dall'attività degli organi di trasmissione la possibilità dell'errore formale.

A sua volta, la *Tradizione conservativa* sposta l'attenzione dalla *parola detta* a quella *scritta.* E' Tradizione anch'essa, che tuttavia non si modella sull'esemplare di quella costitutiva, ma nemmeno pretende di limitarla o di condizionarla. E' vero ch'essa pure, all'origine, fu *parola detta*; ma dal momento in cui questa passò alla forma scritta, la sua funzione è quella di conservare la Tradizione fedelmente integralmente inalteratamente, grazie alla fissità della scrittura. Senza, sia ben chiaro, che ciò determini un dualismo e, men ancora, un'antitesi fra la funzione *conservativa* e quella *costitutiva.* Ambedue si ritrovano, pienamente concordi, nell'annuncio d'un medesimo messaggio e nella funzione di trasmetterlo fedelmente integralmente inalteratamente.

g) Tutto ciò non è un gioco di parole; è il risultato d'un'analisi. E questa, procedendo per la sua strada, porta ad altre qualificazioni. A suggerirle è soprattutto il confronto fra la *parola detta* e la *parola scritta.* Anche le qualificazioni sopra indicate insorgono da codesto medesimo confronto, ma da questo, e sempre in connessione con le precedenti, prende spunto anche:

– la Tradizione inesiva, così detta per dar risalto alla presenza d'una medesima verità tanto nella fonte scritta, quanto in quella orale;

– la Tradizione dichiarativa, quella cioè che porta nuova luce ed approfondimenti ulteriori nella spiegazione d'una verità contenuta nella Sacra Scrittura;

– la Tradizione completiva, che qualcuno confonde con la *costitutiva*, detta così perché riferita ad una verità non contenuta nella *parola scritta*.

Mi pare che a conclusione di questa lunga analisi possa dirsi con tutta serenità che i recenti tentativi d'attenuar il valore e la portata della Tradizione come fonte a sé stante di Rivelazione

e come regola di Fede debban esser nettamente rifiutati in nome di posizioni acquisite nella- e dalla Chiesa fin dai tempi remoti. In particolare il tentativo d'unificar, in tutto o in parte, Sacra Scrittura e Tradizione dovrebbe considerarsi fallito in partenza, sia perché non apporta alcun contributo di conoscenza e di chiarezza, sia perché concorre alla confusione delle idee e degli equilibri raggiunti. Secondo tali equilibri la *parola detta* non esclude la *parola scritta* e viceversa. L'una, che il tempo tenderebbe di per sé a snaturare, vien da ciò salvaguardata dall'assistenza carismatica dello Spirito Santo e dalla stessa *parola scritta* che la recepisce e tutela; questa a sua volta fissa nel tempo le avvenute rivelazioni e la loro prima trasmissione, costituendo in tal modo un criterio ermeneutico per la valutazione e l'interpretazione di tutto quanto, nel tempo che precede la *Parusia*, la voce viva della Chiesa, e quindi la Tradizione vivente sulla quale sto per fermare l'interesse del lettore, potesse o volesse affermar e definire([120]).

g) Nel linguaggio teologico più comune ricorre l'espressione "monumenta Traditionis". Poiché, appellandomi all'autorità dei grandi, soprattutto del Franzelin e del Billot, ho detto che la Tradizione è formalmente *predicazione*, privilegiando così il riferimento alla forma *orale* dell'insegnamento ecclesiastico senz'esclusione d'altre possibili forme, è quanto mai opportuno spender qualche parola su questi "monumenti".

Si sa che "monumento" non si dice soltanto d'un'opera artistica, scultorea o architettonica, specie se di rilevante valore; ma anche di testimonianze oggettivamente importanti per la storia dell'arte, della scienza o d'una sua disciplina, o della stessa civiltà([121]). In questo senso si parla di monumenti della Tradizione. Essi ripropongon il magistero vivo della Chiesa lungo varie

---

([120]) Sugli ultimi argomenti trattati cf CIPRIANI S., *Tradizione*, in EC XII,c. 397-401; MICHEL M.-A., *Tradition,* in DThC, cit.; DIEKAMP F., cit.; PARENTE P., *Theologia Fundamentalis,* cit.. sp. p. 229; BRUNSMANN J., *Lehrbuch der Apologetik,* II., cit. p. 318-320.

([121]) Mi riferisco all'uso di questo vocabolo quasi sempre al plurale, per indicare grandiose raccolte d'opere medievali, o comunque del passato, come quella in Germania del Pertz o, in Italia, di L. A. Muratori.

epoche del passato ed in modo tale che il cristiano d'oggi riascolta il messaggio d'allora come se risuonasse qui ed ora alle sue orecchie. La realtà è che la voce viva della Chiesa non risuona nel corso dei secoli per una sola volta, univocamente, o attraverso un solo mezzo di comunicazione, ma s'avvale di tutte le occasioni che le si presentano e di tutti gli strumenti a sua disposizione per "predicar la Parola, insistentemente, opportunamente ed importunamente" (2Tm 4,2). I segni di tale e tanta insistenza, moltiplicandosi, restan come la più viva testimonianza del suo zelo apostolico. Essi sono:

– *un complesso imponente di scritti*: professioni di fede, per la celebrazione d'alcuni sacramenti (p. es. il battesimo) o per altre esigenze liturgiche; definizioni dogmatiche; ognuna delle varie stesure del Simbolo; tutta l'enorme e varia produzione patristica occidentale ed orientale, alla quale s'aggiungon gli scritti dei grandi Dottori, dei teologi e degli stessi vescovi disseminati in tutto l'orbe terrestre;

– *un non meno imponente complesso artistico*: epigrafi d'oggi e d'ieri, alcune addirittura risalenti alla fine del primo secolo; sculture e pitture, dai primi graffiti catacombali all'epopea rinascimentale e testimonianze successive; sepolcri d'ogni epoca;

– *un complesso di consolidate consuetudini*: quelle della Fede popolare, delle credenze religiose, delle festività con riti, cerimonie ed usi in certi casi ben oltre il limite d'una autentica celebrazione liturgica, e bisognosi per questo d'una vera rievangelizzazione, ma pur sempre memoria viva d'un vivissimo sentimento cristiano;

– *il c. d. "sensus fidelium"*, il quale, con l'andar del tempo, assimila i dati della Tradizione sempre più profondamente, conservandoli e comunicandoli all'esterno, sotto l'azione della predicazione ecclesiastica in tutte le sue forme, della Fede come abito soprannaturale, dei doni dello Spirito Santo e dei ripetuti interventi magisteriali([122]). Perché l'argomento del "sensus Fidei" o

---

([122]) S. TOMMASO, *STh* II/2, 45, 2) ne parla indirettamente, riferendosi anzitutto alla "rectitudo iudicii secundum rationes divinas", la quale "potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam". Ne parlò pure il Vaticano II in LG 12,

"communis consensus fidelium" non venga né oltremodo esagerato, né sottovalutato, occorre porlo in modo corretto. Il suo punto di partenza è l'infallibilità della Chiesa "in docendo" ([123]), la quale si riflette necessariamente nella Chiesa "in discendo", ovvero nel complesso dei fedeli i quali, accogliendo il Magistero ecclesiastico, ne partecipano l'infallibilità. Il risultato appare scontato: inutile sarebbe stato da parte di Cristo l'aver adornato la sua Chiesa col carisma dell'infallibilità, se questo non avesse effetti sull'intero complesso dei fedeli. Ma perché la loro Fede possa considerarsi infallibile, va ininterrottamente ricondotta all'azione magisteriale della Chiesa "in rebus fidei et morum" e deve necessariamente risultare dal consenso *unanime* e *pubblico* dell'intero corpo ecclesiale.

La qual cosa, là dove si verifichi, dimostra che nella Chiesa i fedeli son il soggetto comunitario della Fede. Ovviamente, non nel senso che la Fede debba per ciò stesso cessare d'esser oggetto d'una vitale e personale opzione di fondo. E tanto meno in quello, che sarebbe ereticale, che trasferisse il Magistero dagli organi voluti da Cristo – apostoli e loro successori – ai singoli fedeli. Bensì nel senso che l'infallibilità magisteriale della Chiesa rende infallibile la professione di Fede d'ogni suo singolo figlio, con la conseguenza che, nel loro insieme, essi assurgon a soggetto comunitario della Fede ricevuta ed abbracciata. Su questo si dovrebbe, forse, rifletter un po' più seriamente da parte della Gerarchia e degli stessi teologi, soprattutto nel riproporre – e giustamente – la tesi del "munus propheticum": ognuno ne è titolare e tutti concorron a far della Chiesa una realtà profetica, nella misura in cui ne accolgon docilmente e fedelmente riespri-

---

35, 37, 48 ed in DV 8/b riguardo al progresso della Tradizione "tum ex contemplatione et studio credentium, tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intellegentia". Ma il vero problema fu posto dal Newman in *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine,* "The Rambler" del luglio 1859, dove, in 32 pagine, dimostra che il senso della Fede proviene dalla voce generale dei credenti e che le relazioni tra la Chiesa *docente* e *discente* si risolvono "indagando nella Fede del popolo cristiano". Fu lo studio che promosse il dibattito sul progresso del dogma. Si veda al riguardo ANTON A., *El Misterio,* cit., vol. II, p. 278-286.

([123]) PARENTE P., *Theologia fundamentalis,* cit. p. 142-144.

mon il messaggio magisteriale. L'infallibilità è infatti il carisma che scende dall'alto al basso per risalire, attraverso l'esperienza di Fede della comunità cristiana, ai vertici del divino.

A questo punto della sua analisi, lo studioso non prevenuto e radicalmente aperto ai dati risultanti dalla sua indagine, riconosce in ognuno dei monumenti suddetti una multiforme conferma delle varie qualificazioni, sotto le quali ha colto la realtà della Tradizione ecclesiastica in senso cattolico, che i monumenti stessi gli presentan nella continuità della sua storia ecclesiastica: Tradizione d i v i n a , i m m u t a b i l e , c o s t i t u t i v a , c o n s e r v a t i v a , i n e s i v a , d i c h i a r a t i v a , c o m p l e t i v a . Guardando a fondo i lineamenti d'ogni singolo monumento, ha allora la gioia di scoprirvi e di riconoscervi quelli del monumento per antonomasia, sul quale ogni altro si fonda e che a tutti dà valore e garanzia: la C h i e s a , corpo di Cristo e sacramento della sua azione salvifica. La Chiesa, quindi, destinataria e custode della Rivelazione, responsabile della Scrittura e della Tradizione, araldo del divino messaggio *detto* e *scritto*, gelosamente e fedelmente radicata in esso, per continuare nel tempo a salvaguardarne l'immutabile contenuto ed a normare su di esso la Fede e la prassi dei suoi figli.

EPILOGO

I lettori che m'han seguito, han percorso con me un viaggio né breve, né facile; è stato, però, per me e m'auguro anche per loro, entusiasmante e gratificante. S'è potuto costatare quale sia il senso veramente cattolico da dare non soltanto al lemma, ma anche e soprattutto al valore dogmatico e teologico della Tradizione ecclesiastica.

Inquadrato in una cornice anzitutto storica e successivamente sistematica, lo si è colto sia nei suoi elementi di base e, quindi, nell'alternarsi dei secoli e delle culture, sia nell'analisi del concetto e nella sua sistemazione critico-espositiva. Al fondamento storico ed all'esposizione sistematica è stata opportunamente premessa la fondazione biblica, con ovvia insistenza su quella neotestamentaria. Tutto ciò rispondeva ad una doverosa ed imprescindibile linearità di metodo, aderendo alla quale si poteva esser certi di "non correr invano" (Filip 2,16) e di riportare, anzi, la palma dopo la fatica della corsa (cf 1Cr 9,24). La palma è stata, lungo tutt'il percorso, quella d'una progressiva e sempre più luminosa acquisizione di ciò ch'era nel nostro programma sin dall'inizio: il "senso cattolico" della Tradizione e la sua realtà come vita e giovinezza della Chiesa.

1 - L'insegnamento dei Padri, da quelli apostolici a quelli dei due secoli successivi, nonché a quelli della patristica posteriore, ha conferito alla ricerca la certezza della verità rivelata e del suo regime trasmissorio. Attraverso un linguaggio variegato, ma sempre unificato dal criterio dell'autorità apostolica a garanzia e fondamento della verità rivelata e trasmessa, la voce dei Padri ne ha segnalato le coordinate:

a) la Rivelazione in atto fin alla morte dell'ultimo apostolo;

b) la sua trasmissione come *parola detta* ed in processo di tempo anche *scritta*;

c) la maggior estensione della prima sulla seconda in quanto parola *viva* rispetto a quella codificata o cristallizzata nello scritto;

d) l'autorità della Chiesa, destinataria custode e maestra della Rivelazione, oltre che organo autentico della sua trasmissione. Sulla centralità ed ineludibilità dell'azione ecclesiale nella proposta sempre rinnovata della Tradizione, una particolare inflessione d'autorevolezza e di forza suasiva ha assunto la voce di sant'Agostino, ripresa poco dopo, confermata ed accentuata da quella di san Vincenzo da Lérins.

Intanto, tra le coordinate della verità rivelata e trasmessa, s'è potuto costatare l'innesto, da parte dei Padri, d'un valore fondante, alla base di tutta la tematica riguardante il fatto e la natura stessa della Tradizione: l' *apostolicità della dottrina*. Di essa l'insegnamento orale degli apostoli ha fatto emergere la genesi, l'immutabilità e la *viva* voce dell'organo che la tramette.

2 - Il cammino, intanto, procedeva. L'esplorazione del concetto di Tradizione, pure. Si sarebbe potuto, e forse dovuto insistere di più sul momento delicato dell'epopea scolastica, per la semplice ragione ch'essa si conclude con la Riforma, la quale non fu certamente insensibile al problema della Tradizione. Poiché tutt'i grandi([1]) che han messo a fuoco il tema della *paràdosis* si son pure soffermati ad approfondirne le divergenze di concezione che distinguon e separano la Tradizione *nel senso cattolico* da quella in senso protestante, ho preferito non insistervi più di tanto. Ho peraltro ricordato il biblicismo fortemente pronunciato della Scolastica, senza dimenticare, nel quadro di esso, purtroppo esasperato dalla riforma luterana ed in genere dal protestantesimo, la funzione mai secondaria della Tradizione.

3. Maggior attenzione, com'era doveroso per l'importanza che l'argomento assume nella vita e per la giovinezza della Chie-

---

([1]) L'elenco sarebbe lunghissimo e mi limito ai nomi principali: Möhler, Scheeben, Perrone, Franzelin, Billot, Ranft, Geiselmann, Deneffe, Holstein, Beumer, Congar. Da un punto di vista storiografico, il solo tentativo di sintetizzarne la variegata lezione comporterebbe indubbiamente non pochi volumi.

sa, è stata dedicata all'*idea* di Tradizione, qual è venuta maturando e specificandosi attraverso ben tre Concili ecumenici e correlative discussioni. Chiaro è qui il riferimento al Tridentino, al Vaticano I ed al Vaticano II: i tre grandi Concili che si son posti direttamente il problema della Tradizione, dandone due distinte, anche se non proprio e non in tutto differenti soluzioni: quella del Tridentino e del Vaticano I e quella del Vaticano II.

a) Il dato emergente dal Concilio di Trento, come s'è visto, va oltre le discussioni sul "*partim/partim*", non si preoccupa di precisare quali sian "le tradizioni" provenienti da Cristo e dagli apostoli, non dà una risposta ben definita al problema della "sufficienza scritturistica"; ma quel che dogmaticamente dichiara ha un valore universale in rapporto al tempo e allo spazio, tale da render di per sé meschino ed improponibile il tentativo d'alcuni novatori che lo confinan nell'atmosfera antiprotestante del momento. Ma una "definizione" del supremo e solenne Magistero della Chiesa non ha confini di tempo e di spazio; non ci sarà mai, pertanto, un'epoca o un periodo capace di sottrarsi alla presa vincolante del Tridentino, così come nessuna fase della storia presente e futura sarà mai in grado di svincolarsi da Nicea, da Efeso, da Calcedonia e da Costantinopoli.

In tema di Tradizione s'è così costatato che il Concilio di Trento ha al suo attivo un dato di fatto incontestabile, come lo qualifica J. Beumer, e cioè "la decisione infallibile con cui riconosce l'esistenza di tradizioni non scritte e distinte, in quanto tali, dalla tradizione biblica" (2). Se ne deduce che il "*partim/partim*", trasformato dal Concilio in "*et/et*", non trasforma a sua volta la sostanza dell'incontestabile dato di fatto. La Scrittura, se pur nata dalla Tradizione, non è l'"alter ego" di essa; ma i suoi dati non in tutto e non necessariamente coincidon con quelli trasmessi. E poiché gli uni e gli altri son dati rivelati, non si sfugge alla logica delle due "fonti", come dimostraron i teologi pre- e posttridentini.

Si è quindi rilevato, sia pur velocemente, che due Scuole teologiche di grande prestigio, quella di Tubinga e quella Romana, lasciaron il segno sul dibattito circa la natura della Tradizio-

---

(2) BEUMER J., *La tradition,* cit., p. 134.

ne ed il suo rapporto con la Sacra Scrittura. Due distinte sensibilità, romantica ed in pari tempo rigorosamente scientifica, da una parte; scolastica e non meno attenta all'esigenza della metodologia scientifica, l'altra. Si fa strada l'idea della "tradizione vivente" che concepisce la *paràdosis* alla stregua della vita d'una pianta: una crescita misteriosa che si percepisce appena([3]). S'è allora osservato che l'idea della "tradizione vivente", di per sé sostenibile, poteva nasconder il pericolo d'un rigurgito di trasmissione meccanica, quella stessa che proprio la "tradizione vivente" intendeva superare.

b) A ricomporre l'equilibrio, come s'è visto e ricordato, fu il Vaticano I, che si riagganciò alla "decisione infallibile" del Tridentino, ripetendola quasi parola per parola. Sarà bene far notare che al Vaticano I si pervenne non senza un perché: già serpeggiavan i prodromi del modernismo, del quale Pio IX, con non pochi documenti, culminati nel "Syllabus", aveva profeticamente segnalato la pericolosità per la genuina espressione e la professione della Fede. La costituzione dogmatica "Dei Filius" del Vaticano I, nel suo II cap. "de Revelatione", colmò l'opera, ricorrendo sintomaticamente alla definizione tridentina: "Questa Rivelazione soprannaturale, secondo la Fede universale dichiarata dal santo Sinodo di Trento, è contenuta « nei libri scritti e nelle tradizioni non scritte» che gli apostoli accolsero dalla bocca stessa di Cristo, o che, dettate dallo Spirito Santo e dagli stessi apostoli trasmesse quasi per mano, son giunte fin a noi"([4]).

Quant'opportuno fosse il dettato del Vaticano I sulla distinzione fra *Traditio sacra et sacra Scriptura*, e quant'efficace nell'indirizzare sulla retta via l'idea della "tradizione vivente", orientando le coscienze in modo da immunizzarle dal già incombente pericolo modernista, è facile capire. Né è meno facile capire come la crisi modernista, pur fronteggiata sul piano dei principi e neutralizzata sul piano illuminante dell'intervento teologico d'un Franzelin, d'un Billot, d'un Michel e di vari altri, abbia rialzato

---

([3]) Così s'esprime GEISELMANN J. R., *Die lebendige Tradition,* cit., p. 298-308 a proposito di J. S. von Drey.

([4]) CONC. OECUM. VATIC. I, Costit. Dogm. "Dei Filius", 24 apr. 1870, DS 3006.

la cresta sotto la copertura d'un "buonismo" di moda, del possibilismo senza preclusioni, del dialogo fra il sì dell'evangelo ed il no al medesimo da parte della cultura moderna. La *nouvelle théologie*, dalla quale partiva la detta copertura, fece da apripista al Vaticano II, suggerendogli nuovi metodi e *verità* altrettanto *nuove*.

c) Sarà bene, peraltro, ricordare che prima di covare sotto la cenere della "Pascendi", per poi riproporsi sotto le mentite spoglie della *nouvelle théologie*, l'eresia modernista aveva per un verso disseminato il terreno di mine contro il concetto teologico di Fede, dogma e Tradizione([5]) derivandolo dall'"esperienza privata di ciascuno", e per un altro aveva fortemente sostenuto l'esigenza della fondazione storico-scientifica d'ogni asserto riguardante la Fede. Si pensava di ribaltare il principio – enunciato dallo stesso san Paolo – dell'"eodem sensu eademque sententia" (1Cr 1,10), identificandolo nella sua documentazione storica([6]) e nelle sue momentanee ripercussioni: qui era reperibile, e qui doveva cercarsi, la continuità/identità del "senso". Un nuovo cristianesimo nasceva così dall'uno e dall'altro aspetto dell'impostazione modernista; e contro di essa, dopo l'era di san Pio X e prima del Vaticano II, i teologi della Tradizione, intesa come realtà *viva* attraverso la *viva* voce della Chiesa, avevan opposto la subordinazione del criterio storico-scientifico al giudizio infallibile del Magistero ecclesiastico.

Non so se una subordinazione siffatta potesse di per sé rintuzzar il sempre riemergente spirito modernista. Probabilmente no. Da una parte, soprattutto dagli epigoni della Scuola Romana, si continuava a sostener la Tradizione come "regula fidei" nel senso che tutta la Fede, in sé ed in ogni suo atto ed in tutta la vita della Chiesa, espressione di questa medesima Fede, doveva trovar il suo saldo fondamento nella continuità/identità del messaggio apostolico. Dall'altra parte, la *nouvelle vague théologique* tutto sottoponeva al criterio della fondazione storico-scienti-

---

([5]) S. PIO X, Encicl. "Pascendi dominici gregis", 8 sett. 1907, DS spec. 3483-3486.

([6]) Cf a tale riguardo DA VEIGA COUTINHO L., *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste* (1898-1910), in "Anal. Gregor." 73 (1954).

fica, con la conseguenza che il senso della Tradizione veniva inevitabilmente spostato dalla sua dipendenza apostolica, allo svolgimento storico di essa in corrispondenza a fatti nuovi, nuove attese, pressioni culturali del momento, situazioni emergenti dal confronto fra l'eredità tradizionale ed il suo impatto storico. In breve, per quanto importante, la riproposta della definizione tridentina da parte del Vaticano I apparve priva di mordente negli anni fra la seconda guerra mondiale e l'era conciliare. In questa, poi, si cambiaron effettivamente le carte in tavola.

d) E' ben lungi da me l'idea che il Vaticano II abbia affossato i fondamenti della Fede e le sue più sicure formulazioni. Se d'affossamento in qualche caso si trattò, fu opera più del postconcilio che del Concilio. Esso, tuttavia, non è del tutto immune da responsabilità e gravi, per essersi espresso senza proprietà di linguaggio ed aver aperto le porte all'invadenza, spesso dissennata, del postconcilio. La qual cosa avvenne soprattutto nella trattazione innovatrice della Tradizione, del suo in sé, del suo statuto, dei suoi rapporti – se pur ne rimangon ancora – con la Sacra Scrittura. Son dati di fatto che, a tempo e luogo, furon qui documentati. L'aver cestinato con un certo sussiego il progetto messo in discussione il 24 novembre 1962 per il solo motivo del titolo che portava – "De fontibus revelationis" – e del contenuto che ne derivava – la dottrina delle *due fonti* – è significativo dello spirito che aleggiava all'interno dell'aula conciliare e che si rivelò immediatamente, allorché la Commissione mista propose un secondo progetto, intitolato non più al plurale, ma al singolare: "De divina revelatione". Neppure questo "singolare" riuscì a soddisfar pienamente lo spirito di cui sopra: ed anche il secondo progetto fallì. Si pervenne così al 1964, quando – e precisamente il 3 luglio – fu proposto un terzo progetto. Dibattutto pubblicamente nella terza sessione, subì anch'esso la stessa sorte. Si voleva l'assoluta novità e questa fece la sua comparsa in un quarto progetto che, ritoccato ancora durante il dibattito della quarta sessione, ebbe finalmente l'approvazione quasi plebiscitaria dei Padri conciliari e venne da Paolo VI promulgato il 18 nov. 1965.

La DV era così diventata la seconda costituzione dogmatica del Vaticano II; tra le sue innovazioni, le più sconcertanti furon quelle del secondo capitolo, raccolte sotto il titolo: "de divinae

revelationis transmissione". In fase espositiva, ho detto ciò che c'era da dire.

Sarebbe ingiusto affermare che tutto è "sconcertante". Ciò, p. es., non può assolutamente dirsi a proposito del riconoscimento, chiaro e deciso, del massimo livello, anzi della perfezione assoluta che la Rivelazione di Dio raggiunge nel Figlio suo Gesù Cristo. L'aveva già dichiarato, infatti, l'apostolo Paolo in 2Cr 1,30; 3,16; 4,6. Né "sconcertante" si dirà "l'ordine rivolto (da Cristo) agli apostoli di *predicar* a tutti l'evangelo, da Lui promulgato a viva voce" e sempre a viva voce, in ossequio al comando ricevuto, dagli apostoli effettivamente *predicato.* Lo sconcerto potrebbe incomincar ad affacciarsi da DV 7, là dove si dichiara che il sopra accennato "ordine (di Cristo) fu dagli apostoli fedelmente eseguito; essi infatti, mediante la predicazione orale, gli esempi e le istituzioni, trasmisero sia ciò che avevan appreso dalle labbra, dalla frequentazione e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevan imparato per suggerimento dello Spirito Santo". L'ordine fu poi recepito da "uomini apostolici", scelti cioè dagli apostoli come loro collaboratori, i quali, unitamente agli apostoli stessi, "per ispirazione dello Spirito Santo, misero per iscritto l'annunzio della salvezza. In realtà, il contorto dettato di DV 7 porta in sé alcuni motivi di sconcerto, là dove "l'annunzio" – "nuntium" dice, così semplicemente, il testo latino – ad un certo momento cessa d'esser "annunzio", cioè comunicazione orale ed incomincia ad esser "comunicazione scritta". D'un tale cambiamento la responsabilità risalirebbe addirittura al Tridentino, di cui si cita il decreto "De canonicis Scripturis" DS 1501, e al Vaticano I, di cui si cita la costituzione dogmatica "de Fide catholica, *Dei Filius*", cap. 2, DS 3006. Verifico allora le fonti indicate e mi trovo davanti due testi che neanche vagamente accennano al cambiamento di cui sopra, ma dicon in pratica l'esatto contrario. Dicon infatti l'incontrovertibile ed irrefutabile verità contenuta "in libris scriptis et sine scripto traditionibus", nonché il fatto che proprio queste "traditiones, tum ad fidem tum ad mores poertinentes, tamquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia (Ecclesia) suscipit ac veneratur". Quanto al testo del Vaticano I, invocato a conferma, è, sì, una conferma: non del "nuntium" che si trasforma in "scriptum", ma del decreto tridentino che vien ri-

petuto alla lettera. Come un testo che si presume dogmatico abbia potuto arrivar a tanto, è un mistero di primo grado.

O forse è meno misterioso di quanto sembri. Il testo mirava, infatti, alla "reductio ad unum", più volte ricordata. Occorreva, perciò, porre le premesse d'un'apparente continuità dottrinale fra Vaticano II e Tridentino, traendone la conseguenza che la "praedicatio apostolica...in inspiratis libris speciali modo exprimitur, continua successione usque ad consummationem temporum conservari debebat" (DV 8/a). E' ben vero che il seguito di DV 8 è una riaffermazione di "haec quae est ab apostolis traditio", del suo progresso sotto l'assistenza dello Spirito Santo, della sua vivificante presenza attestata dai Padri della Chiesa, della parte da essa svolta nel far "conoscere alla Chiesa l'intero canone dei Libri Sacri" e del fatto che, *nella* Tradizione, si ha della Scrittura una più profonda comprensione(7). L'impressione è che il testo non voglia apertamente sostener il venir meno della Tradizione con la fissazione del canone. Vorebbe anzi far capire che, senza la Tradizione, la Scrittura sarebbe insignificante ed inefficace. Ma proprio qui s'annida la contraddizione, insorgente dalla diversa formalità dell'una e dell'altra. L'una è parola *viva*, l'altra è parola *codificata*. O se ne afferma la distinzione formale, ed in base ad essa anche operativa, o si fa una grande e contraddittoria confusione. E' quant'effettivamente avviene con l'espressione alla quale il testo (DV 9) ricorre: "Sacra Traditio et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodadmodum coalescunt et in eundem finem tendunt". Se "coalescunt" forman un tutt'uno, si fondono, perdendo la propria formalità ed individualità. Il fine diventa certamente unico, non già comune. I soggetti non son più due, sia pur coordinati, ma uno. E se uno, la netta ed incontestabile definizione triden-

---

(7) Il testo (DV 8/c) aggiunge a questo punto che "Sacrae Litterae *in* ea indesinenter actuosae redduntur", dove "*in* ea" sta per "nella Tradizione" ed io, che non son uno specialista e che per questo mi sarei aspettato tutt'al più "*per* eam" al posto di "*in* ea", rinunzio a capire come e perché *all'interno* della Tradizione la Sacra Scrittura diventi più "attiva, operosa, efficace" (*actuosa*).

tina del "Verbum Dei scriptum" e delle "sine scripto traditiones" vien inevitabilmente cancellata. Con quale vantaggio e di chi, resta un altro mistero.

Senza dir nulla sui problemi che da una siffatta impostazione prorompono e ch'essa non è in grado di risolvere: qual è l'estensione della Scrittura? quale quella della Tradizione? son Rivelazione totale insieme, o ognuna per proprio conto? se ognuna per proprio conto, non è l'una l'inutile doppione dell'altra? se poi l'una si perfeziona nell'altra ed ambedue si reclaman a vicenda, ha ancor un senso il dire che ognuna è la Rivelazione totale? son dunque *due* fonti di Rivelazione? se lo sono, posson ancora sussister come tali dopo il "coalescunt"?

A motivo di tali o d'analoghe domande, c'è chi – e non è l'ultimo venuto, trattandosi di J. Beumer, che non nasconde il suo entusiasmo per DV – rileva "la necessità d'una revisione", ch'egli chiama "apaisante", capace cioè di neutralizzar ogni insorgente domanda di chiarezza e di coerente linearità nella dottrina e nell'esposizione([8]).

Stupisce il fatto, esso pur incontestabile, d'una Tradizione che, nonostante tanto discettar a suo riguardo, resta tutto sommato imprecisata ed indefinita. Sì, di parole se ne son dette tante nel contesto in cui la DV recepisce la Tradizione; e molte di più ne disse la discussione conciliare. Ancor più numerose furono, e sono, quelle del postconcilio, quasi sempre all'insegna della più pedissequa ripetizione. Ma il concetto di Tradizione è rimasto un "pio" desiderio. Un po' meno pio, forse, in ogni deluso dall'invito a "scoprir il senso dei testi sacri" mediante una proporzionata attenzione "al contenuto ed all'unità della Scrittura tutt'intera, tenuto conto della Tradizione vivente della Chiesa, (essa pure) tutt'intera, e dell'analogia della Fede"([9]): deluso anche dal non trovar il pieno rispetto di codest'invito nel farfugliante biascichio di parole, private del loro classico significato teologico ed incapaci perciò di definir e far capir in che cosa

---

([8]) BEUMER J., *La tradition*, cit. p. 234.

([9]) DV 12/c: "ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei".

realmente consista la Tradizione e quando e perché essa sia davvero *vivente*.

4 - Non solo s'è persa così l'occasione per por fine alle discussioni, ma se ne son aperte di nuove. Nella distretta dell'indefinito e del confuso è tuttora rimasto il concetto di Tradizione. Per quanto mi riguarda, ho la speranza che di pagina in pagina questo saggio sia venuto preparando una sufficiente risposta alla domanda di chiarezza. La risposta in alcuni casi s'è sovrapposta ad altre, o perché unilaterali, o perché dettate da ideologie non compatibili con la teologia. Non presumo d'aver detto qualcosa d'assoluto e definitivo; m'accontenta quel poco di certezza che fossi riuscito ad introdurre in una questione ormai annosa ed oggettivamente di non facile analisi. Spero che la *definizione/descrizione*, sulla quale – nel suo insieme e nelle sue singole parti – ho richiamato l'attenzione del lettore, possa esser considerata almen un piccolo contributo alla sperata e richiesta chiarezza. Le manca, tuttavia, un ulteriore approfondimento che, fra l'altro, costituisce il midollo di tutta la discussione: si deve, insomma, dir una parola non solo chiara, ma anche – nei limiti dell'umanamente possibile – risolutiva sulla T r a d i z i o n e c.d. v i v e n t e.

a) Parto da un rilievo: la DV, nel latino del testo ufficiale, non ricorre mai al participio presente del verbo "vivere". Vi ricorron le traduzioni, specialmente italiana e francese. L'originale preferisce il ricorso a "vita" ed a "vivus". I contesti, nei quali "vita" ha un'almeno indiretta relazione al regime trasmissorio della parola rivelata, son i seguenti:

DV 8/a: "Quod vero ab apostolis traditum est, ea omnia complectitur quae ad populi Dei *vitam* sancte ducendam fidemque augendam conferunt".

DV 8/b: "Traditionis...cuius divitiae in...*vitam* credentis et orantis Ecclesiae transfunduntur".

DV 15/b: "...libri...in quibus...salutaris de *vita* hominis sapientia mirabilesque precum thesauri reconduntur".

DV 17/a: "Ipse (Jesus)... solus verba *vitae* aeternae habet".

DV 18/a: "Evangelia...praecipuum testimonium (sunt) de Verbi incarnati...vita atque doctrina".

DV 21/a (titolo): "De Scriptura...in *vita* Ecclesiae".

La parola "vita" ricorre altre volte, ma senza rapportarsi al tema della Tradizione. E gli stessi testi citati non depongono, in senso proprio, per la *vita* della Tradizione. Accanto a "vita", però, s'incontra l'aggettivo "vivus" che, senz'esser il participio presente di "vivere", può tuttavia tradursi come se lo fosse: "vivente":

DV 7/b: "Ut... evangelium...*vivum*...servaretur, apostoli successores reliquerunt episcopos".

DV 8/c: "...per quem (Spiritum Sanctum) *viva* vox evangelii in Ecclesia...resonat".

DV 10/b: "Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli *vivo* Ecclesiae magisterio concreditum est".

DV 12/c: "...ratione habita *vivae* totius Ecclesiae Traditionis".

DV 15: "...libri, qui *vivum* sensum Dei exprimunt".

DV 21/b: "*Vivus* est sermo Dei ef efficax" (Hebr 4,12).

All'attenta lettura degli esempi addotti non sfugge il fatto che uno solo di essi (12/c) si riferisce direttamente alla Tradizione definendola "viva" o "vivente"; ed un altro (10/b) dichiara altrettanto del Magistero. Il rimanente può, sì, riferirsi alla Tradizione, ma per via indiretta. E ciò, onestamente parlando, è davvero troppo poco per costruirci sopra lo *skyscraper* (grattacielo) della Tradizione vivente.

b) Va da sé che qualunque rilievo critico il teologo si permetta di sollevare sulla base della sua responsabilità di teologo cattolico, non sfiora nemmeno l'intonaco dello *skyscraper*, ma sottopone ad un'analisi il più possibilmente accurata le ragioni per cui quell'edificio – mi si perdoni il linguaggio figurato – sarebbe *vivente*.

Dirò di più: il sottoscritto non ha alcun'intenzione di metter in crisi l'aggettivo *vivente*, egli stesso convinto delle ragioni e non poche che come tale l'accreditano. La Tradizione anche per me è *vivente,* lo è veramente, lo è necessariamente; non lo è afatto per le ragioni generalmente addotte dagli autori del post-concilio([10]), che non avevan atteso l'indizione del Concilio per dichiararle; su di esse mi soffermerò alquanto.

([10]) Ma nessuno potrebbe giurare che non ce ne fosse qualcuno anche nell'aula conciliare. Ce n'eran anzi moltissimi, in quelle – diciamo così – vicinan-

Il primo rilievo è di natura insieme teologica e storica: nel suo profondo, nell'intimo segreto della sua vita e della sua presenza spazio-temporale, la Chiesa ha nella Tradizione la sua vitale *manna*([11]) quotidiana. Vitale, dico, perché si tratta d'un sostentamento ininterrottamente nuovo eppur sempre lo stesso, proveniente, sì, dall'A e dal NT, ma non soltanto come parola cristallizata nello scritto. Provien infatti da *la* parola, quella divina e divinamente rivelata e quindi tesaurizzatasi lungo i secoli nella vita della comunità cristiana, che l'applica alle emergenze della sua quotidianità e ne fa norma del suo creder ed operare. E' la parola che la predicazione ecclesiastica continua a ripeter oggi pure, così come ieri e come farà domani e sempre, sull'esempio di Paolo e Timoteo i quali, secondo At 16,4 (cf 15,41), "attraversavan le città, trasmettendo loro le norme sancite dagli apostoli e dai presbiteri, perché le mettessero in pratica".

Non si trattava – né si tratta, né mai si tratterà – d'una semplice trasmissione di principi etici o di dottrine filosofico-religiose, destinate a tramontare con il tramonto stesso dei vari momenti storici e dei loro protagonisti. Si tratta d'una trasmissione metafisicamente *vitale*, perché ha in sé, nella sua origine, nel suo costitutivo formale, nel suo stesso respiro, la ragione imperitura di codesta vitalità: vien da Dio, ha l'autorità stessa di Lui, è la parola del Figlio suo e dei Dodici che ne diffondon il messaggio. E' dunque la "traditio dominica" e tale rimane – anzi, come tale anche risuona – tutte le volte che i successori dei Dodici, coloro che "apostolis vicaria ordinatione succedunt"([12]),

---

ze: periti, amici, curiosi, membri di commissioni e sottocommissioni, uomini la cui sola voce faceva testo e dai quali non solo singoli Padri conciliari, ma interi Episcopati dipendevano.

([11]) Dall'aramaico *man*, ebraico *māh*, d'incerta radice. La spiegazione di Es 16,1-36: "che cos'è?" ha carattere popolare. Alcuni son dell'avviso che l'interrogativo sia insostenibile, poiché il testo riporterebbe non un'interrogazione, ma un lemma egiziano, affermativo: è *manna*. In relazione al sostentamento che la *manna* assicurò agli Ebrei, è detta "cibo degli angeli" (Sap 16,20-29; IV di Esdr 1,19), "pane dei forti" (Sal 78,25) e "pane del cielo" (Sal 105,40). Cf al riguardo BODENHEIMER F. S., *The Manna of Sinai,* in "Biblical Archaeologist" 10 (1947) 2-6; EBACH J., *Manna*, in AA.VV., *Das grosse Lexikon zur Bibel - Altes und Neues Testrament,* Tosa Verlag, Vienna 2004, p. 323.

([12]) S. CIPRIANO, *Ep* 66,4 PL 4,405.

la ripropongon in ossequio alla "dispositio divina": il dono dello Spirito Santo, con il compito di ricordarci *tutto* l'insegnamento di Cristo (Gv 14,26) e d'introdurci nel santuario di *tutta* la sua verità (cf Gv 16,13).

La "traditio dominica" così riproposta – ossia a viva voce, come insegnamento e catechesi – è quella che sant'Ireneo chiama "la predicazione della verità, cioè la *regola* della nostra salvezza, la strada che conduce alla vita" ([13]).

Il fatto che Gesù trasmette ai Dodici ed ai loro successori il sacro deposito della Rivelazione perché esso sia non solo fedelmente custodito, ma altrettanto fedelmente comunicato "sin alla fine del tempo", collega la Tradizione alla *viva* voce della Chiesa, al suo ministero magisteriale, e fa di lei, in ultim'analisi, il giudice unico ed inappellabile della *paràdosis* ch'ella trasmette. Si ha accesso alla Tradizione se a lei condotti per mano dalla Chiesa; e non c'è fondata speranza d'aver a che fare con la vera Tradizione, ossia con "la regola della nostra salvezza e la strada che conduce alla vita", se non attraverso la materna mediazione della Chiesa. Ieri oggi domani e sempre. Per la semplice ragione che lo Spirito della verità, ieri oggi domani e sempre, legittima, giustifica, garantisce la Tradizione nella ed attraverso la Chiesa, ch'Egli solo "guida al possesso della verità tutt'intera" (Gv 16,13).

"Sin alla fine del tempo", ho detto, applicando alla predicazione ecclesiastica, non troppo abusivamente, le parole che in Mt 28,20 Gesù dice di sé. La Chiesa è Gesù "in mysterio", il suo sacramento che coestende all'intero corso della storia la Rivelazione divina. E' la *traditio* della parola di Cristo, non oggi sì e domani no, ma sempre, ogni giorno, ogni attimo d'ogni giornata, fin alla *parusìa* del Signore. In questo senso la Tradizione è *vivente*: vive infatti della vita stessa di Cristo, ch'è pure la vita della Chiesa. Se, anche solo per un attimo, qualcosa di ciò che fu appreso e trasmesso venisse strada facendo cambiato dilatato soppresso, non solo la Tradizione non sarebbe più *vivente,* ma non sarebbe più "dominica", non più la Tradizione di Cristo.

([13]) S. IRENEO, *Epideixis* 98.

Motivo, significato e limite, in forza dei quali il concetto della Tradizione *vivente* non può e non dev'esser ceduto ai novatori della c. d. *nouvelle théologie*, son dunque ben chiari. Non parlo ovviamente di von Drey e della Scuola di Tubinga che per primi ed in senso parzialmente nuovo questo titolo proposero; mi riferisco a quei teologi "neoterici" – direbbe R. Amerio – che in ogni innovazione, anche la più sradicata dalle fonti scritte ed orali della verità cristiana, scorgon un segno della Tradizione che s'evolve e si senton autorizzati a definirla per questo *vivente*. Se non che, ciò facendo – ossia deducendo il significato di *vivente* non dalle fonti sopra accennate, ma da una sorta d'acculturazione cristiana che incorpora la verità rivelata nel concerto di tutta la cultura contemporanea, anche e perfino di quella atea – è fin troppo evidente che costoro sbagliano. Fanno uso d'un aggettivo messo a "bagnomaria" nella suddetta cultura che lo snatura e ne sconvolge il significato.

Voglio sperare che si riconosca anche a me, mai allineato con nessuna *nouvelle vague*, il pieno diritto di ricorrer a tale aggettivo, quando, parlando della Tradizione, ne riconosco e ne ammiro la vitalità imperitura, assicuratale dalla divina parola, dalla fedeltà al proprio costitutivo formale, dalla propria immutata identità e dal Magistero della Chiesa che la tutela. In forza di tale diritto mi dissocio nettamente da ogni concetto di Tradizione che presuma di trarre la sua vitalità dal proprio allinearsi con la cultura contemporanea, d'ispirazione illuminista e quindi razionalista, idealista, esistenzialista, immanentisca, in totale rottura con la metafisica da una parte e con la Rivelazione dall'altra. Una tale dissociazione sarebbe incontestabile anche se, a suo supporto, avesse solo un motivo cautelativo contro una sempre possibile caduta di senso. Purtroppo, la caduta è oggi non più un vago timore, ma un dato di fatto: s'usa *vivente* in un senso che dir lontano parente del senso proprio, è un complimento; oggi si chiama *vivente* una Tradizione morta prima di nascere.

c) Tratteggiamola allora, sia pur brevemente, questa sovvertita tradizione. Pongo alla base di tutto un rilievo molto grave. La "reductio ad unum" già deprecata non pone in luce le componenti unificate, ma le scioglie in un tutto di nuovo conio. Ad un certo momento non ci son più due fonti di Rivelazione, ma una sola; non più Scrittura *e* Tradizione, ma luteranamente *sola*

Scriptura; non più una duplice "regula fidei", remota e prossima, ma il principio del *sola Scriptura* che norma Fede e vita pratica dei singoli credenti e della comunità cristiana. Non ci vuol molto a capire che l'aver messo il silenziatore sui motivi della distinzione fra *parola detta* e *parola scritta*, ha per effetto quello di vuotar l'una e l'altra del proprio contenuto.

Un altro ed inevitabile effetto è quello d'anchilosare la realtà cristiana, staccandola dalla sua radice. E' l'effetto che più d'ogni altro rompe la continuità fra l'inizio ed il seguito; che toglie all'oggi la possibilità d'irrorarsi col sangue d'ieri e di respirar a pieni polmoni l'aria che ieri fu messa in circolo; che soffoca inesorabilmente ogni residuo vitale a garanzia del domani. Lo strano è che proprio al collegamento fra ieri-oggi-domani tendon i fautori della "reductio". E' loro intendimento di non tagliar i ponti fra presente e passato([14]), ma di destituire la Tradizione della sua funzione di ponte, per non privarne la Scrittura, che pertanto resta la *sola* a svolgerla, nell'illusione – o nella convinzione – che in essa si raccolga anche il contenuto di tutto quanto va sott'il nome di Tradizione. Può allora esser motivo di compiacenza e di speranza l'ascolto della proposta che, dopo oltre mezzo secolo di *volgata* postconciliare, parrebbe rimetter finalmente le cose a posto. E' la proposta, forse un po' teorica, di raddrizzare l'immotivata ed insulsa *volgata* virando decisamente la prua in direzione della "continuità" fra Vaticano II e precedente Magistero, per trovar in codesta continuità il criterio ermeneutico dell'ultimo Concilio. Purtroppo, nella realtà del momento – di questo momento che si rinnova di giorno in giorno nella sempre più acritica riaffermazione del

---

([14]) Purtroppo, ci son anch'essi e decisi: quanti han fatto del Vaticano II un "punto di partenza" per una Chiesa finalmente *nuova*, han seppellito, di fatto, unitamente al passato, la Chiesa irricuperabilmente *vecchia*. E a "la mentalité catholique" che "répond le plus souvent: *Tradition*", essi muovon questo rimprovero: "N'est-ce pas du coup relativiser l'Ecriture"?, in GABORIAU F., *L'Ecriture seule?*, cit. p. 22. E' il loro punto fisso. L'affermazione del biblicismo assoluto mette nelle loro mani il libro in cui poter legger tutto ed il contrario di tutto, alla luce dell'ermeneutica corrente, per ritrovar in esso, ad ogni nuova svolta della storia, quella "regula fidei" che, per ciò stesso, vien negata alla *paràdosis*.

postconcilio e della sua *volgata* – l'ermeneutica scopre soltanto "rottura", non "continuità". Nella sostanza, è una rottura non dissimile da quella provocata dalla Riforma protestante, anche se dissimile è la temperie nella quale matura. La vigilanza, al tempo di Lutero, teneva sveglia la coscienza dogmatica della Chiesa; nel tempo presente la vigilanza latita, perhé non solo s'è convertita in apertura di credito, ma anche perché ha accompagnato una tale apertura con la propria disponibilità a concedere qualcosa, perfino il non cedibile, il non-negoziabile, come non raramente ripete Benedetto XVI: p. es., non era, non è negoziabile il c. d. consenso sulla "giustificazione per la sola Fede"; ed invece, dialogando limando negoziando, il consenso che "giustifica" quest'ingiustificabile eresia è stato raggiunto. La coscienza dogmatica al tempo di Lutero avvertiva chiaramente che una siffatta dottrina azzerava l'intera Tradizione e metteva le premesse per una Chiesa nuova; le attuali aperture di credito dan vita ad una Chiesa effettivamente nuova sulla base d'una Tradizione che, assorbendo tutto ed il contrario di tutto, vorrebbe dimostrare d'esser *vivente*.

In mezzo a non pochi altri deprecabili effetti, la "reductio" ne ha prodotto uno, ch'è poi la chiave di volta di tutto il discorso. E' infatti bastato il mancato rispetto d'alcune premesse per arrivar in modo quasi indolore ad una vera "decomposizione del cattolicesimo" ([15]). Tale decomposizione altro non è che il venir meno della *paràdosis*. L'aver negato ogni distinzione fra la *traditio fidei* e la *traditio scripturae*, tutto concentrando nell'unità della *parola scritta* in corrispondenza all'unità della parola di Dio, può dar l'impressione di ricondurre il discorso al rigore d'una visione unitaria, ma in realtà è l'esatto contrario: da una giusta premessa si trae una non pertinente conseguenza. La *traditio fidei* e la *traditio scripturae* non son affatto "unum et idem" e non posson quindi reciprocamente confondersi all'interno d'una visione unitaria. Dall'identità sia dell'origine sia del contenuto – benché non nella stessa misura – non può quindi né discendere, né dedursi la confusione formale dei contenenti.

([15]) Mi riferisco al titolo, più che al contenuto di BOUYER L., *La décomposition du Catholicisme,* Aubier, Parigi 1968.

E lungi dall'ipostatizzare o l'uno o l'altro di essi, la loro semplice ma doverosa distinzione né li "contrappone" privandoli delle rispettive individualità e riesumandoli in una specie di "composizione organica", come qualcuno l'ha chiamata [16], né esalta l'uno sull'altro, limitandosi a collegare con ambedue il proprio campo d'azione, sotto forma d'un complemento di specificazione oggettivo:

– *traditio fidei*, dove "fides" specifica che cosa vien effettivamente trasmesso, ossia il contenuto complessivo della divina Rivelazione, consegnato da Cristo e dagli apostoli alla Chiesa, con l'ufficio di custodirlo interpretarlo insegnarlo e trasmetterlo:

– *traditio scripturae*, dove "scriptura" specifica, direttamente e di per sé, l'oggetto trasmesso, individuandolo in quel tanto di Rivelazione che, in un determinato momento della predicazione ecclesiastica, passò dalla viva voce allo scritto, senza che questo coincidesse perfettamente e totalmente con l'oggetto della predicazione stessa.

Due soggetti, dunque, due individualità distinte con funzioni pure distinte anche se complementari. La loro presunta "composizione organica" si rivela, ad analisi ultimata, una bella formula a copertura di quella "decomposizione" che si vorrebbe gabellare per Tradizione *vivente*.

d) E' facile, per alcuni, specie per i meno adusi al metodo classico ed al relativo linguaggio dello studio teologico, restar positivamente colpiti da alcune dichiarazioni sul valore della Tradizione. Mai, nella mia ormai non breve stagione teologica e nemmeno nella sua fase postconciliare, ho incontrato qualcuno decisamente contrario alla Tradizione. M'accorgevo però e per giunta molto facilmente quando la strada dell'interlocutore divergeva dalla mia, anche s'egli si cautelava dietro un formale rispetto per la Tradizione e dietro la sua inevitabile qualifica di *vivente*. Ci fu un momento, subito dopo il Vaticano II, in cui il professarsi seguaci di H. de Lubac dava lustro e decoro. Non era forse lui il celebrato autore di *Méditation sur l'Eglise* [17], di

---

([16]) GABORIAU F., *Ecriture seule?*, cit. p. 170.
([17]) DE LUBAC H., *Méditation sur l'Eglise,* Aubier, Parigi 1953.

Corpus mysticum([18]), d'*Exégèse médiévale*([19]), di *Catholicisme*([20]) e soprattutto di *Surnaturel*([21])? non era lui il grande ricuperato alla teologia che, dop'aver subito, a seguito dell'enciclica "Humani Generis", provvedimenti restrittivi della sua libertà di teologo, era ritornato in auge, circondato dalla stima comune? Ebbene, proprio lui raccomandava agli studenti di superare il "deserto" puntando decisi verso "il *mistero* e la *tradizione*, le due parole chiave d'una mentalità teologica"([22]). Che la sua mentalità dipendesse dalla Tradizione, è rivelato dalla sua aperta confessione; con essa poneva tutt'il suo impegno di teologo al servizio della Tradizione stessa. Sì, ma di quale? Ovvio, di quella *vivente*. Sotto la copertura del lemma, veniva alla luce una nozione non nella linea d'una sostanziale ed omogenea continuità con la dottrina degli apostoli, ma in quella riveduta e corretta alla luce del pensiero moderno. Lui, tomista dichiarato ed indubbio conoscitore ed ammiratore del genio Aquinate, filtrò i valori trasmessi fin a dar loro un significato nuovo. Basterebbe, a convincersene, ricordar il segno da lui lasciato nel dibattito sul "soprannaturale". Quando si nega la gratuità assoluta dell'ordine soprannaturale e se ne fa un'esigenza di quello naturale, allora è certo che anche un eventuale appello alla Tradizione non ha come pista d'atterraggio la Tradizione del "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus". E' altro; e forse tutt'altro.

e) Con de Lubac, altri rinomati esponenti della *nouvelle vague* concorsero all'effettuazione di codesto "tutt'altro"; n'è stato fatto il nome in precedenza – Rahner, Schillebeeckx, Küng al di

---

([18]) ID., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen-Age*, Parigi 1949[2].

([19]) ID., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Parigi 1961.

([20]) ID., *Catholicisme*, Parigi 1938. Ricordo, tuttavia, con amarezza il gesto d'un mio professore che, entrando in aula con gli occhi su quest'opera, improvvisamente la gettò nel cestino gridando: questa non è teologia.

([21]) ID., *Surnaturel. Etudes historiques,* ed. du Seuil, Parigi 1946. Vent'anni dopo l'argomento fu ripreso, ma solo apparentemente migliorato, con *Le Mystère du Surnaturel*, Aubier, Parigi 1965.

([22]) Cit. da GABORIAU F., *L'Ecriture seule?,* p. 174, che a sua volta cita TILLIETTE X., "Le Père de Lubac et le débat de la philosophie chrétienne" in *Les Etudes Philosophiques*, 1955, p. 193.

sopra d'ogni altro, senza dimenticare il cospicuo gruppo latino-americano cui si deve sia la trasformazione della teologia cattolica in succursale del moribondo marxismo, sia la conseguente elaborazione della *Teologia della liberazione* –. L'insistervi significherebbe ripetersi. Meglio allora scender in profondità, al di là dei nomi più o meno altisonanti, per scoprire se mai le premesse dalle quali la *nouvelle vague* dipende possan vantar ai quattro venti la nobile discendenza dalla viva *paràdosis*.

L'accenno alla *Teologia della liberazione*([23]) è sintomatico. Senza far il processo alle intenzioni, si trattò – ed in parte si tratta – d'un'interpretazione ed esasperazione in chiave marxiana dei motivi liberatori contenuti nel messaggio vetero- e neotestamentario, già diligentemente e chiaramente esposti dal Magistero ecclesiastico. Rifiutandone questa fondazione teologica, i fautori di quella teologia si staccavan dalla Tradizione ecclesiastica, appoggiandosi alle premesse della c. d. *sinistra hegeliana*, che aveva avuto in Marx il suo massimo interprete. Un appoggio siffatto concorse a dotare questa teologia della nervatura tipica del materialismo dialettico, con la conseguente prospettiva d'un cristianesimo *nuovo* perché *diverso*, d'una Chiesa pure *nuova*, e tale perché non più condizionata dalla sua vecchia sclerotica e classista Tradizione. Facciam allora l'ipotesi che venga in mente a qualcuno d'innestar una siffatta aberrazione sul ceppo sempre vivo della *paràdosis*. E dall'ipotesi, la domanda: chi oserà chiamar un tal innesto *Tradizione vivente* con la pretesa d'esser ancora nel pieno possesso delle proprie facoltà mentali?

E' chiaro che la *Teologia della liberazione* è solo un esempio. A distaccar il contenuto della *paràdosis* dalla sua vitale continuità nel tempo del *già e non ancora* concorsero altri coefficienti della cultura moderna e contemporanea. Son i medesimi che han determinato la "morte culturale" del cristianesimo all'insegna d'una rivoluzione anticristiana, forse non ancora conclusa, ma già sufficientemente affermata. La chiaman "conquista di ci-

---

([23]) Per farsene una fondata idea e per conoscer le ragioni del suo rifiuto si veda: CONGREG. PRO DOCTR. FIDEI, *Instructio de quibusdam rationibus "Theologiae liberationis"*, in AAS 76 (1984) 876-909, a firma del Card. J. Ratzinger, prefetto, e di S. E. Mons. A. Bovone, segretario.

viltà" ed è l'affossamento della civiltà cristiana, del suo pensare, della sua criteriologia, dei suoi contenuti e perfino delle sue radici. Oggi, se ce ne fosse ancora – ed in qualche occasione rialza illogicamente la cresta – l'*anticristianesimo* sarebbe un lusso: significherebbe la vitale presenza del Cristianesimo da combattere ed annullare. L'esito è invece un fatto compiuto. Culturalmente parlando, ci si muove in uno spazio *postcristiano*. L'idea cristiana, avuto il "ben servito", ha lasciato libero lo spazio: in politica, in economia, in filosofia, nel dibattito, nella pratica. La spasmodica ricerca del dialogo dà l'impressione – "humanum dico"; so che "non praevalebunt" (Mt 16,18) – dell'ultimo rantolo. E si ha l'improntitudine di definire tutto questo Tradizione *vivente*.

f) Per esser ben capito, insisto esemplificando. Ero ancor abbastanza giovane quando riesplose il mito dell' *eterno ritorno*. Sembrava la felice riscoperta d'una sorgente di vita, non lontana dalla speranza cristiana ed in parte coincidente con essa. La sua remota origine orientale aveva probabilmente suggerito ed alimentato, ad un ancor giovane riflessione cristiana, l'idea dell'apocatastasi universale. Nel dopo guerra, l'*eterno ritorno* fu riproposto dai teologi della *Death-of-God-Theology*, particolarmente da W. Hamilton e J.-J. Altizer, con il codazzo dei soliti ripetitori. Non ho detto a caso "ri-proposto": si trattava in effetti d'un'idea nietzscheana la quale, a dimostrazione che l'Iddio della religione cristiana è davvero "morto e sotterrato" (Giusti), riconosce e sottolinea in ogni momento l'inizio dell'essere, traendone la conseguenza che il momento ha un significato eterno ed eterno è il suo incessante ritorno. Mircea Eliade dimostrò poi che si trattava d'un'idea cristiana secolarizzata; al suo interno, come molla d'un movimento senza soste verso il suo continuo superamento, parrebbe ancora riconoscibile la speranza d'una liberazione radicale e d'una vita senza l'angoscia ossessiva della morte. Il ritmo circolare d'un ritorno la cui fine coincide con il suo inizio renderebbe l'idea della vita eterna. Non questo, lo si può ben dire, promette l'evangelo. E chi si ferma all'*eterno ritorno* o lo confonde con la promessa evangelica della vita eterna, dimostra d'essersi dimissionato da Cristo e d'aver perso i vitali contatti con la sua parola. Può pure autogratificarsi inserendosi nel circuito dell'*eterno ritorno* per sentirsi dentro la Tradizione *vivente*. Ma della Tradizione presenza attuale e vitale della *paràdosis apostolica* qui non c'è più nulla.

Sempre negli anni dell'immediato dopoguerra avvenne una rivoluzione "copernicana" nello studio della teologia. Essa spalancò le porte della sua specifica metodologia all'*analisi esistenziale* di M. Heidegger e di R. Bultmann. La qual cosa, grazie a Dio, non avvenne su scala universale e non mancò d'incontrare decise resistenze. Perfino nell'area protestante, che quella rivoluzione aveva concepito gestito e partorito. E' noto infatti il "rundes Nein-rotondo no" pronunciato da K. Barth contro R. Bultmann, pur in un sincero "tentativo di comprenderlo". Paradossalmente parlando, l'interesse per l'*analisi esistenziale* del NT si sviluppò in area cattolica non meno vivacemente né in misura inferiore rispetto a quella protestante. Aveva infatti un'indubbia presa sulla comune ansia di sapere, l'idea d'un NT che trasmetteva non tanto dei fatti nella loro bruta oggettività, quanto il loro significato "esistenziale": non tanto la storia del *Salvatore*, quanto un invito personale alla *salvezza*. La parola di Dio, dunque, doveva considerarsi non nel suo riferimento storico-verbale, ma nel messaggio in esso contenuto. E l'interpretazione doveva consistere non nella discussione critica del detto riferimento, ma nel separarlo dal messaggio stesso, in modo che questo potesse diventare *mio*, *tuo*, di tutti e d'ognuno. Perfino la parola di cui Bultmann si serviva a tale riguardo indicava la necessità dell'accennata separazione: "Entmythologisierung", che tradurre smitizzazione o demitizzazione è insufficiente ed ingannevole. La parola va scomposta perché il suo stesso prefisso esprime la necessità della scomposizione, al fine di percepir il significato dell'insieme. Le componenti sono:

– "ent", una specie di *alpha privativo,* anche se esso, come prefisso inseparabile, ha nella lingua tedesca uno spettro più ampio: indica infatti o *allontanamento*, o *privazione,* o *passaggio* da uno stato ad un altro;

– "Mythos", che in origine è *hieròs lógos*, cioè parola sacra, ed in seguito è interpretazione più profonda di racconti cosmogonici, descrizione allegorica di fenomeni naturali e di stati psichici, allusione traslata ad una coscienza originaria[24];

([24]) Cf DUPRÉ W., *Mito,* in KRINGS H.-BAUMGARTNER H. M.-WILD C. (a c. di), *Concetti fondamentali di filosofia,* ed. italiana a c. di G. Penzo, Queriniana, 2.Brescia 1982, p. 1263-1272.

– "Lógos", nel significato tanto di *pensiero* – o attività cosciente della vita dello spirito e capacità discorsiva secondo ragione – quanto di *parola* – o espressione epifanica del pensiero, sua manifestazione.

Il procedimento che Bultmann chiamò *Ent-mytho-logisierung*, è un'operazione consistente non già, come spesso si traduce, in una *demitizzazione-smitizzazione,* bensì in una *demitologizzazione-smitologizzazione.* Questa, a sua volta, altro non è che una liberazione del *mythos* dal suo rapporto col *lógos*: un rapporto "che lo spoglia della sua alterità e ne fa un semplice «was» soprannaturale", con la conseguenza che una vera demitologizzazione è una razionalizzazione" ([25]). Affinché ciò si verifichi, il *mythos* "non richiede mai un'interpretazione cosmologica, ma antropologica, o meglio esistenziale" ([26]); da qui l'appello all'esistenza umana in quanto tale, cioè in quanto essere d'uno ch'è storia e nella storia, che si fa e quindi diviene, che si sceglie, si programma e decide. L'interpretazione esistenziale diventa allora un'analisi dell'appello che il testo sacro rivolge all'esistenza umana in quanto tale, considerata cioè nelle sue strutture universali di riflessione, di conoscenza e di decisione, perché esprima il messaggio cristiano all'interno di codeste strutture ([27]). Esso diventa in tal modo partecipazione all'*evento Cristo*, con questo di particolare: ciò che conta è la *mia* partecipazione a Cristo, non la *sua* realtà di Figlio di Dio, incarnato per la mia e la nostra salvezza.

Per quanto allettante potesse sembrarmi, non mi ci volle molto a sciogliermi dall'influsso d'una siffatta teologia, di chiara derivazione heideggeriana ed esistenzialista, che privilegia la soteriologia sulla cristologia e fonda la salvezza nell'aprirsi dell'esistenza a Cristo, non nell'incarnazione redentiva del Verbo per il riscatto del genere umano. Tutto sommato, si trattava d'un *occa-*

([25]) Si veda a questo riguardo l'importante opera di MARLET A., *Mythos et Logos - La pensée de Rudolf Bultmann,* Labor ef Fides, Parigi 1962, p. 45 n. 1; ed inoltre p. 53-57, 79-82, 99 n. 1, 133, 137-176, 284-286, 290, 327-328, 337-338, 341-342, 357-359, 372-385, 291-295.

([26]) Ibid., p. 56.

([27]) Ibid. p. 63.

sionalismo soteriologico esistenziale e non c'è bisogno di spremersi le meningi per capire ch'esso non ha nulla – ripeto: nulla – in comune con la Tradizione, che in tanto è *vivente* in quanto è continuità inalterata ed inalteratamente efficace.

Vorrei concludere questo momento esemplificativo ritornando brevemente a quella *nouvelle théologie* nella quale si radica gran parte della crisi postconciliare. L'aveva per così dire preparata ed predisposta essa stessa: il postconcilio tirò le conseguenze. Si cominciò col rilevare la necessità, quasi da ultima spiaggia, di dialogare con la cultura corrente e di far pace col mondo. Pareva che la Chiesa s'aprisse con le sue stesse mani la tomba, se non avesse cambiato rotta: se cioè non si fosse riconciliata con le scienze([28]) – e il caso Galilei faceva la parte del leone –, con quel laboratorio del pensiero pensante quale fu e qual è il filone illuminista e con la moderna sensibilità antropologica. Il *maître-à-penser* – il ricordarlo è persino superfluo – tornò ad esser E. Kant per il tramite di J. Maréchal([29]) e vari altri. Anche se le parole sembravan felpate, di fatto denunciavan il fallimento della vecchia teologia che si chiudeva a riccio dinanzi alla modernità. J. Daniélou e la rivista "Etudes" ne auspicavan la rivitalizzazione mediante il ritorno "alle sorgenti": Scrittura, Padri, Liturgia. In esse, e non nella Scolastica, incapsulatasi nel mondo dell'essenze e perciò lontana dalla vita e dal suo fluire sempre

---

([28]) La superficialità di codesto rilievo balza all'evidenza dalle benemerenze secolari della Chiesa in campo artistico e scientifico. Mentre si rispolverava il caso Galilei, la Pont. Accademia delle Scienze commissionò al ben noto storico Mons. P. Paschini un'opera di minuziosa analisi sul grande scienziato. L'opera non vide la luce se non dopo la seconda guerra mondiale, non senza la competente revisione d'un altro grande storico, mons. M. Maccarrone. Quando, appena nominato, Giovanni Paolo II riportò il caso sul tappeto, tutto o quasi tutto era già stato portato alla luce del sole. Ne fan fede i tre seguenti volumi: PONT. ACCAD. D. SCIENZE, *Miscellanea Galileiana,* Città del Vaticano 1964.

([29]) Ciò non significa misconoscere l'alto valore speculativo e le rilevanti dimensioni della personalità filosofico-teologica di questo gesuita belga, vero caposcuola della corrente che intende sposar il passato al presente e autore d'opere significative soprattutto in questo senso: MARECHAL J., *Le point de départ de la Métaphysique*. 5 voll. Lovanio 1923-1949; ID., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, 2 voll. Bruges-Parigi 1924.

nuovo, si sarebbe ritrovata la via della storia, dell'uomo, della sua coscienza, delle sue aspirazioni e delusioni. Per il gruppo di "Etudes", cui si deve l'impresa indubbiamente meritoria delle *Sources Chrétiennes*, una teologia intemporale, che astraesse dai fermenti socio-culturali della propria epoca, avrebbe trovato accesso tra le nuvole, ma proprio dalla storia si sarebbe automaticamente estraniata, perdendo il vitale contatto con il mondo e con l'uomo. Qualcuno giunse a sostenere che se la teologia non dialoga con la cultura in atto, accogliendone istanze e linguaggio e correndo il rischio della novità, è falsa([30]).

La corrente messa in moto dal Daniélou rivelò subito una non comune forza aggregatrice: pur avendo provocato in prim'istanza le reazioni dei domenicani, tra i sostenitori della sua denuncia antiscolastica e del suo invito a dialogare con la cultura del tempo non mancaron figli di san Domenico: quelli di *Le Saulchoir* in particolare, anche se non senza qualche "distinguo", come in D. Chenu e Y. M.-J. Congar. Anche senza farne parte, tuttavia, non furon pochi i centri o i singoli teologi che sostennero le tesi della *nouvelle théologie*: in Olanda tali tesi riecheggiaron nelle opere di Hulsbosch, Schoonenberg([31]) e Schillebeeckx([32]). In Germania Rahner, poi seguito soprattutto da Küng, le aveva anticipate e largamente diffuse. Ossequiosi battimani scrosciaron in Italia, Belgio, Inghilterra ed un po' dovunque. La febbre della denuncia più che della proposta, faceva scoppiare pericolosi bubboni un po' dappertutto.

La *nouvelle théologie*, però, non si limitò alla denuncia antiscolastica, anche se, nel suo momento propositivo, non andò oltre il *modernismo*, ormai vecchio e condannato per giunta, ma

---

([30]) Alludo p. es. a BOUILLARD H., *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin,* Aubier, Parigi 1941. Più o meno sulle sue stesse posizioni RONDET H., col suo *Gratia Christi* ed altri della nuova corrente, come L. Malevez e G. Rabeau.

([31]) Del quale è tristemente noto *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, apparso in olandese nel 1969 e pubblicato in traduzione italiana dalla Queriniana di Brescia nel 1971.

([32]) Alle opere altrove segnalate s'aggiunga *Gesù. La storia di un vivente,* Queriniana, Brescia 1976²; ID., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi,* ivi 1980; ID., *La questione cristologica. Un bilancio,* ivi 1980.

sempre capace di rialzarsi dalle sue ceneri. Nel *modernismo*, peraltro, si ha un coacervo di sistemi e d'indirizzi assolutamente inconciliabili con le verità rivelate e trasmesse:

– l'immanentismo hegeliano, in prim'istanza, che tutto riduce a puro pensiero in perenne divenire;

– l'esistenzialismo di varia provenienza, con particolare riferimento a quello esasperato in prospettiva ateistica da J. P. Sartre, che risolve nel nulla l'essenza delle cose ed i concetti universali, dà singolare risalto al particolare perché segnato concretamente dal tempo e dallo spazio ed inneggia all'irrazionale;

– il razionalismo che l'intero e vario complesso del mondo reale traduce in termini di ragione, cogliendo l'essenza del reale stesso esclusivamente dall'analisi dei principi dai quali la ragione è regolata: si pensi alla kantiana Religione entro i limiti della sola ragione (*Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft*);

– il relativismo, secondo il quale non si dà verità assoluta ma solo relativa, perché nessuna conoscenza umana coglie la realtà nel suo in sé, ma soltanto in relazione a determinate condizioni di tempo e di luogo, con la conseguenza che nessun sistema, e quindi anche nessuna religione ha la verità valida per ognuno e per sempre, né un unico concetto di *bene* o di *male* da far osservare da tutti in ogni tempo ed in ogni luogo;

– il fenomenismo (detto anche *fenomenalismo*) che risolve in pura e semplice apparenza (o appariscenza) l'oggetto del conoscere, così che la realtà vien appresa non qual è, ma come appare; la religione, pertanto, diventa il regno delle apparenze o dei sogni, non del Dio trascendente, della sua rivelazione, della sua grazia;

– il nihilismo che, traendo la conseguenza logica dalla negazione sistematica d'ogni reale esistenza, approda alla sponda della nulla, tanto in campo morale, quanto in campo filosofico e religioso (nihilismo *logico,* come quello di Hegel che professa l'identità dialettica dell'essere e del non-essere; nihilismo *gnoseologico* per il quale è addirittura nulla la possibilità conoscitiva della verità; nihilismo *anarchico*, come quello della rivoluzione russa).

– l'antropocentrismo che fa dell'uomo il centro dell'universo ed il valore cui tutto è subordinato; nel suo signi-

ficato limite (hegeliano, heideggeriano e rahneriano) sostituisce l'uomo a Dio.

Si ha qui, come si vede, un inarrestabile fermento che un filo diretto riconduce al *modernismo* e questo collega, più o meno direttamente, con la *nouvelle théologie*([33]). Non mi diffondo sulla dimostrazione del "filo diretto", perché l'intento generale della presente pubblicazione è un altro. Ma, in ossequio a tale intento, vorrei proprio che qualcuno spiegasse come e perché la Chiesa, il Magistero ecclesiastico ed i teologi autenticamente cattolici potrebbero o addirittura dovrebbero:

– batter il passo insieme con i suddetti movimenti,
– parlar con essi un linguaggio univoco,
– aver con essi orizzonti comuni,
– mettersi al loro servizio ed accoglier con premura e gratitudine il servizio da loro prestato,
– stringersi con ognuno di essi in una cordata di collaborazione e condivisione per la conquista comune di sempre nuovi traguardi culturali sociali economici politici,
– e finalmente prender a prestito i loro moduli espressivi e comunicativi come tramite della propria Tradizione, resa più accessibile, più condivisibile, più *viva* e *vitale* sia dall'apporto dei moduli stessi, sia dalla loro assunzione a strumenti comunicativi della *parola detta* e di quella *scritta.*

Vorrei cioè sapere come fare, e che cosa, per soffocare sul nascere lo stridore dell'urto antitetico fra ognuno degli *-ismi* poco sopra recensiti ed i contenuti della *paràdosis*: come a dire fra l'immanentismo e la trascendenza, l'essere ed il nulla, il sì ed il no. Mi si consenta una citazione apparentemente lontana da questo discorso: *Honest to God*([34]), siamo onesti, diciamo le cose come stanno, non inganniamoci a vicenda. Diciamo perciò, onestamente, che la Tradizione è *vivente* non grazie a materiale

---

([33]) SPERNA NEILAND, *La nouvelle Théologie,* ed. Desclée, Parigi 1969; cf AA.VV., *La Teologia dopo il Vaticano II* (a c. di M. Miller), Morcelliana, Brescia 1967; FABRO C., *L'avventura della teologia progressista,* Rusconi, Milano 1974.

([34]) Mi riferisco a ROBINSON J. A. T., *Honest to God,* ed. Billing and Sons, Londra 1963, un fortunatissimo opuscolo che nel 1964 era già alla decima edizione.

raccattaticcio ed assolutamente controindicato per l'inconciliabilità del suo costitutivo formale con quello della Tradizione, bensì grazie all'apostolicità del messaggio trasmesso, alla sua identità non alterata dalla corsa del tempo, alla sua capacità di normare la Fede dei battezzati e della Chiesa tutta sul metro dell'originaria Rivelazione.

5 - Il mio interesse, a questo punto, dal suo oggetto precipuo – la Tradizione – si porta ad un oggetto certamente non secondario, anche se colto trasversalmente rispetto al primo. Un oggetto, dico, mai perso di vista durante il non breve itinerario compiuto, neanche nei momenti in cui l'ho chiamato in causa solo indirettamente. D'altra parte, i momenti del rapporto diretto non son mancati. Esso pertanto è rimasto intrecciato al primo come parte essenziale di tutta la sua trama. Alludo al Vaticano II.

Non intendo ovviamente ripetere quant'ho già esposto ed anche un po' troppo acribicamente analizzato: ossia il concetto conciliare di Tradizione, quale fu consegnato dai Padri conciliari alla costituzione dogmatica DV e, data occasione, ad altri documenti. La mancanza d'una definizione formale non spoglia l'idea conciliare di Tradizione d'ogni validità dottrinale; il lettore, tuttavia, – non importa se semplice cristiano o ecclesiastico, se operatore pastorale o teologo –, ha la piena libertà di sottoporre ad esame l'idea suddetta e perfino di dissentire da essa, se del caso, o da qualche suo particolare aspetto, pur riconoscendole la dignità d'una dottrina esposta dal Magistero solenne della Chiesa. Questo effettivamente mi son permesso di far in non poche pagine della presente pubblicazione su un piano, spero, di non dubbia serietà critica; pertanto il mio ritorno al Vaticano II non vuol esser affatto una ripetizione.

Sullo sfondo resta il problema della Tradizione *vivente*. Resta la continua apertura della Tradizione a idee mutuate dal vasto panorama della cultura moderna e contemporanea. Idee in evidente e stridente contrasto con le verità della *parola detta* e di quella *scritta,* presentate come un arricchimento del "sacro deposito", oltre che come un segno di vitalità della Tradizione stessa, che appunto per questo vien detta *vivente*. Ferma, però, restando l'inconciliabilità degli elementi antitetici, ne deriva una

domanda: **alla base di tale inconciliabilità ed a giustificazione del ricorso al qualificativo *vivente*, non ci sarà forse l'autorevolezza ed il prestigio del Vaticano II?**

a) Il continuo appellarsi ad esso è già una risposta. Può darsi che l'appello scaturisca da quella *volgata* che in altra occasione ho preso di petto; se dunque a dettar legge è la *volgata*, l'appello giustificativo al Vaticano II è solamente una moda, dovuta non al Vaticano II ma all'inqualificabile superficialità di coloro che dal Vaticano II – forse non letto né studiato – fan dipender ogni movimento, ogni decisione, oserei dire ogni stormir di fronda all'interno della Chiesa. Non son pochi, e qualcuno perfino tra gl'investiti "per continua successione" dell'eredità apostolica, quelli che si comportan così. Ma se tutto riducessi ad un atteggiamento d'inqualificabile superficialità, sarei io stesso inqualificabilmente superficiale. Non escludo che la superficialità, figlia naturale d'una *volgata* universalmente diffusa, sia tra le cause della mancata analisi dei documenti conciliari e dei non pochi argomenti e problemi ivi sollevati. La *volgata* nacque dall'incuria: non tanto nella pubblicazione degli Atti del Concilio, che peraltro videro la luce troppo a rilento, quanto negli organi e nelle persone che avrebbero potuto, ma anche dovuto, promuover un dibattito il più vasto possibile, anziché dar vita ad un interminabile battimano e ad una prolungata recita a soggetto. "Come dice il Concilio" è lo *slogan* che tutti, in alto ed in basso, van ripetendo, addormentando così o addirittura soffocando ogni anche modesta esigenza d'approfondimento. Sia pur senza ricordare le posizioni insostenibili di chi vide nel Concilio un *nuovo inizio* e nelle sue novità un'*altra* Chiesa, finalmente a braccetto con l'uomo e con la storia, incuria e superficialità han provocato il tracimare d'ondate pericolose. E la solfa del "come dice il Concilio" isola tutti, in pratica, da una storia più che bimillenaria e tacita la voce dei ben venti Concili ecumenici, celebrati prima del Vaticano II. Se si tenta di metter a fuoco le ragioni varie del lamentato fenomeno, balza all'evidenza che la responsabilità maggiore grava sulle persone e sulle istituzioni dalle quali sarebbe stato lecito attendersi esattamente il contrario di quanto fu fatto. Mi sono spesso domandato e mi domando perché un organo della Santa Sede, appositamente istituito per questo, non abbia fatto sentir la sua voce funzione né orientativa né

esemplificativa. E perché le cattedre universitarie, sia pontificie sia cattoliche, anziché ripeter la solfa, non abbian prodotto corsi e pubblicazioni d'approfondimento. E perché, con l'eccezione di cui parlerò fra breve, le autorità costituite abbian concorso a fare del Vaticano II un "unicum": l'unica cattedra, l'unico insegnamento, l'unico punto di riferimento, l'unico faro, l'unico tribunale d'appello.

Le risposte si trovan tutte implicite nel quadro che ho appena finito di tratteggiare e dal quale emerge a tutto tondo la crisi postconciliare. In esso, e non in qualche altro recondito ed inarrivabile motivo, trova spiegazione adeguata, anche se assurda, la cancellazione pratica dell'inconciliabilità fra elementi antitetici e la qualificazione come *vivente* d'una Tradizione che l'inconciliabilità degli elementi antitetici stringe in una morsa letale.

b) Ho accennato ad un'eccezione. E' allora doveroso il parlarne. Doveroso non significa facile. In questo caso la difficoltà vien accentuata dalla personalità sulla quale desidero intrattenermi, dalla sua indole pacata ma vigile, dal suo spessore teologico, dalla sua ingente produzione scientifica, dalle responsabilità istituzionali che han gravato e gravan sulle sue spalle, fin all'ultima, la massima: la successione sulla "cattedra romana" all'apostolo Pietro. E' chiaro come il sole che sto parlando di S. S. Benedetto XVI, al secolo Joseph Ratzinger.

Non ho elementi per dire fin a che punto sia stato sempre consapevole della crisi in cui versa la Chiesa; la famosa "via Crucis" del 2005 al Colosseo, da lui firmata, e decine d'altri interventi dimostran una sua indiscussa consapevolezza. Se fondata sui problemi posti dal solo postconcilio o anche da quelli del Vaticano II, resta un interrogativo. Forse, la parte da lui avuta nel Vaticano II prima al seguito del card. Frings e poco dopo nelle vesti ufficiali del "perito" ([35]), non gli facilita una presa di posizione. Ma proprio perché coinvolto personalmente nei lavori conciliari, non può non essersi reso conto che, all'interno della grande Assise ecumenica, aveva prepotentemente preso il sopravvento

---

([35]) RATZINGER J., *La mia vita,* tr. it. di *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1977,* Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1997, p. 88.

l'idea d'una "riconciliazione" col mondo. Il sottoscritto, senz'esser coinvolto nel Concilio, se ne rese subito conto. Anche senza volerlo, solo per aver abbracciato una tale idea, il Concilio s'era posto sul crinale del *prima* – cui volgeva le spalle – e del *dopo* – verso il quale drizzava lo sguardo. Implicita ma non sotterranea c'era la *nouvelle théologie* – anche perché eran fisicamente presenti alcuni dei suoi fautori più emblematici. Tutt'il "vecchio" fu così cestinato; si parlò in termini di novità e lo stesso Ratzinger d'allora, giovane e proveniente dai ranghi d'un moderatismo illuminato, avvertì – secondo una sua successiva confessione – il clima di quasi rottura col passato e d'un incombente messianismo che avrebbe fatto "nuove tutte le cose" ([36]). Da codesto messianismo e sulle ali del suo entusiasmo, provenivan le proposte più ardite, le aperture verso ogni "altro", i giudizi di revisione storico-teologica: ad un certo momento parve che lo stesso atto di fede fosse solo un'adattamento se non proprio un'adesione alla temperie culturale del momento e perfino una sua condivisione.

Analizzando i documenti conciliari, si scopre in essi la radice della rivoluzione che, poco dopo, il postconcilio avrebbe fatto esplodere: una radicale sconfessione di ciò che, fin a quel momento, sembrava vivo e vitale. Di tale sconfessione il Ratzinger teologo, professore, cardinale e Papa non può dirsi un sostenitore . Il suo sguardo, infatti, si posò spesso sulle condizioni disastrate della Chiesa postconciliare e la sua voce si levò sia contro i morsi del peccato nelle carni immacolate della mistica Sposa di Cristo, sia a difesa della Tradizione da proditori attentati, storture e deviazioni. I suoi molteplici richiami furon così ravvicinati, che diventa difficile perfino il riferimento documentario ad essi. Il lettore ricorderà, peraltro, la denuncia che l'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede affidò ad un ben noto libro-intervista ([37]), in cui denunciava la presenza

---

([36]) Ibid. p. 101: "...tutto appariva oggetto di revisione e persino la professione di fede non pareva più intangibile...si percepiva ...l'idea d'una sovranità ecclesiale popolare,...l'idea di «Chiesa dal basso», di «Chiesa del popolo», che poi, soprattutto nel contesto della teologia della liberazione, divenne il fine stesso della riforma".

([37]) RATZINGER J., *Rapporto sulla Fede,* ed. paoline, Cinisello Balsamo/Milano 1985, che nel 1998 raggiunse la terza edizione. Nel 2000 apparve un se-

d'uno spirito contestatario, che rendeva difficile il pur necessario discernimento secondo la Fede, ormai ostaggio del pensiero moderno, del suo relativismo se non anche del suo immanentismo. Era ancora, se pur per pochi mesi, Prefetto della detta Congregazione quel venerdì santo del 2005, quando, come ho poco sopra ricordato, in modo drammatico ed agghiacciante portò all'attenzione del mondo intero la "sporcizia nella Chiesa, anche fra coloro che, nel sacerdozio, dovrebbero appartenere solamente" a Dio; e denunciò senza mezzi termini "superbia...autosufficienza...mancanza di Fede", concludendo con parole da brivido: "Signore, spesso la tua Chiesa ci sembra una barca che sta per affondare, una barca che fa acqua da tutte le parti" ([38]). Il suo predecessore, Giovanni Paolo II, pur nutrendo idee di sostanziale apertura ed un ottimismo inguaribile di stampo conciliare, aveva rilevato nel cristianesimo del postconcilio la presenza d'un' "apostasia silenziosa", così come Paolo VI, nel 1972, profondamente sorpreso, aveva individuato in codesta presenza "il fumo di satana". Concludendo, poi, un'intervista con P. Seewald, il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede ripropose con pudore le sue preoccupazioni, pur contornandole d'opportuni e fiduciosi rilievi sulla "giovinezza" della Chiesa: parlò infatti di "molti vecchi rami in cui non scorre più vita e che cadono al suolo, talvolta lentamente con un sommesso scricchiolio, talvolta con crepitio fragoroso", ricordò le "critiche, pur giustificate, alla Chiesa" e confessò che l'incarico ricoperto gli procurava "molta fatica" ([39]). Un uomo onesto, un onesto discorso: per un verso, la Fede assicura alla Chiesa una perenne giovinezza; per un altro, il peccato degli uomini di Chiesa, d'ogni ordine e tipo, unitamente al peccato di tutt'i suoi membri, ne deturpa il volto obnubilandone i lineamenti cristoconformi e cancellando l' "immagine della città superna, / del sangue incorruttibile / con-

---

condo rapporto sulla Fede, con lo stesso metro dell'intervista: *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald,* Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stoccarda-Monaco 2000, in it. ediz. Paoline, Cinisello Balsamo/Milano 2002.

([38]) RATZINGER J., *Via Crucis*, Tip. Vat. 2005, p. 63 e 65.

([39]) ID., ed. it. di *Gott und die Welt,* cit. p. 420.

servatrice eterna" (A. Manzoni). E' un dato di fatto che la sozzura maleolente del peccato, nell'era postconciliare, ha disegnato della Chiesa un'immagine tutt'altro che confortante. Il dire: "post hoc, ergo propter hoc" sarebbe assurdo e Ratzinger non lo dice. Si limita a costatar e commentar il "post hoc".

c) Eppure...

La sua ferma e responsabile denuncia, i suoi richiami nonostante tutto colmi di speranza, la sua convinta ed insistente presa di posizione contro la dominante *Weltanschauung* relativista, s'accompagnan ad altre dichiarazioni, di significato diverso, almeno secondo il mio modesto giudizio.

Il disagio con cui ne parlo non ottunde il tentativo d'inquadrar univocamente i frutti d'una così lunga e varia militanza teologica, nel passaggio dal suo ieri al suo oggi; m'impedisce, però, di neutralizzare l'impressione di non-continuità, quale mi sembra di coglier nel detto passaggio. Intendiamoci, c'è una non-continuità che non sconcerta affatto l'attenzione critica, perché dovuta all'alternarsi d'impegni, di responsabilità e di doveri, a condizioni oggi diverse da quelle d'ieri, nonché alla crescita naturale che segna la vita d'ognuno. E' quanto lo stesso Ratzinger fa capire di sé, quando racconta d'aver abbandonato, dal 1959 in poi, l'orientamento rahneriano, caratterizzato "dalla tradizione scolastico-suareziana e dalla sua nuova versione alla luce dell'idealismo tedesco e di Heidegger" ([40]). Se, dunque, mi permetto di rilevar un'almeno apparente non-continuità fra il Ratzinger

---

([40]) ID., *La mia vita,* cit., p. 95. Non so, peraltro, a quale continuità riferirmi, quando leggo che, presentando, nel 1956, la sua tesi d'abilitazione su san Bonaventura in un quadro "gioachimita" e sostenendo un concetto di Rivelazione almeno in apparenza incline al soggettivismo, incontrò l'opposizione di M. Schmaus. La recente ristampa di quella tesi ha offerto l'occasione di ripetere che la sua idea di Rivelazione non era sbagliata. Ma se non lo era, si dovrà forse considerare sbagliata la dottrina di san Pio X per la quale la Rivelazione si concluse con la morte dell'ultimo apostolo (DS 3421)? E si può sostenere che tale concezione "s'oppose à une pleine compréhension du développement historique du christianisme, mais est même en contradiction avec les données bibliques"? (*Théologie et Histoire. Notes sur le dynamisme historique de la foi,* 1972, p. 108, cit. da TERRA E.M., *Itinerario teologico di Benedetto XVI*, Roma 2007, p. 66).

prima maniera e quello successivo, fino all'attuale operante sul soglio dell'Uomo-Roccia, non segno a dito gravi o meno gravi responsabilità, ma collego la detta discontinuità con alcune ragioni di fondo. In special modo quelle che sembran riagganciarsi all'orientamento abbandonato nel 1959. D'altra parte discontinuità e soggettivismo *gioachimita* avveniristico([41]) parrebbero alludere ad una precomprensione filosofica non estranea ad influenze idealistiche ed estetico-romantiche. Se questa è la griglia attraverso la quale passan i non pochi richiami alla continuità della Tradizione, temo ch'essi restino lettera morta.

d) Per non tediar il lettore e per rimaner al tema, mi riferirò a qualcuno dei ripetuti inviti a considerar il Vaticano II nella continuità della Tradizione. Di particolar importanza mi sembra quello pronunciato il 13 luglio 1988 – quindi da un Ratzinger ancora cardinale – a Santiago del Cile. Importante perchè rivolto all'episcopato del luogo e perché quel luogo si trova in America Latina, culla della *Teologia della liberazione* fondata sulla presunzione d'un Vaticano II in rotta di collisione con il passato. Era come se all'episcopato locale, responsabile primo della locale evangelizzazione, il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede prospettasse la necessità d'una virata in altra direzione. Era come dire – anzi, proprio questo fu detto – che il Vaticano II non costituiva una novità assoluta ed ancor meno una denuncia della pregressa esperienza ecclesiale. Chiamò, infatti, "atteggiamento d'anguste vedute" quello che "isola il Vaticano II" dal contesto di codest'esperienza. E d'anguste vedute dichiarò "le molte esposizioni" secondo le quali i precedenti concili avrebbero "valore" solo nella "luce del Vaticano II". Rilevò inoltre e rifiutò i giudizi sul Vaticano II "non come parte della

---

([41]) Uno dei verbi ricorrenti sotto la penna di Ratzinger è "congelare". Non ho elementi sicuri per sostenere ch'egli abbia "congelato" l'unicità e completezza della Rivelazione, ma so che il verbo gli ha fornito l'occasione per esaltare la libertà: "Da questo punto di vista, Dio non ha congelato il mio codice rendendolo immutabile, ma vi ha impresso quelle variabili che chiamiamo libertà" (RATZINGER J., *Gott und die Welt*, cit., tr. it. cit. p. 51). In altre occasioni, però, ha negato, e giustamente, che si possa "congelare l'autorità del Magistero ecclesiastico".

totalità della Tradizione viva della Chiesa, ma come la sua fine" e quindi "un ricominciar interamente da zero", come se il Concilio fosse "il superdogma che toglie importanza a tutt'il resto". E, di fronte allo smarrimento della "molta gente" che si chiede "se la Chiesa d'oggi sia realmente quella d'ieri", enunciò un solo criterio orientativo: "L'unica maniera – disse – di render credibile il Vaticano II è quella di presentarlo chiaramente com'è: una parte dell'intera ed unica Tradizione della Chiesa e della sua Fede" ([42]).

Se le fonti son veritiere, la conclusione dell'importante allocuzione cilena, con la riaffermazione "dell'intera ed unica Tradizione" batte in breccia il sospettato *gioachimismo* della tesi su san Bonaventura. Aggiungo che i più importanti documenti della Congregazione per la Dottrina della Fede, firmati dall'allora Cardinale Prefetto, così come il *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1992, non traggon mai la loro forza documentaria dal solo Vaticano II, ma anche dalle altre fonti del pensiero cattolico, soprattutto dagli altri concili e dal Magistero vivo dei vari Pontefici. Ciò significa che il Vaticano II, nell'uso dell'allora card. Ratzinger, non era affatto "un nuovo inizio", e neanche un masso erratico nel pelago secolare dell'evangelizzazione, ma "una parte dell'intera ed unica Tradizione della Chiesa e della sua Fede".

Una solenne conferma di ciò parve ai più, forse a tutti, l'allocuzione del 22 dicembre 2005, a pochi mesi dall'elezione papale. Anche questa circostanza di tempo concorre alla lettura dell'allocuzione stessa come conferma delle idee esposte a Santiago. Quel 22 dicembre, parlando alla Curia, il Novello Pontefice si chiese: "Perché la ricezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile"? E così rispose: "Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio, o – come diremmo oggi – dalla sua giusta *ermeneutica*, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della ricezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche sin sono trovate a confronto ed hanno litigato tra loro. L'una ha causato confusione,

---

([42]) Dai più vari organi di comunicazione sociale, compresi quelli informatici.

l'altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un'interpretazione che vorrei chiamare *ermeneutica della discontinuità e della rottura*; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media e anche di una parte della teologia moderna. Dall'altra parte c'è l'*ermeneutica della riforma*, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del popolo di Dio in cammino" ([43]).

Parole quanto mai trasparenti: attraverso di esse vien all'evidenza ciò che il Papa pensa del Vaticano II e dell'impropria interpretazione ([44]) cui è sottoposto. Tale è quella della *discontinuità e della rottura,* vale a dire l'interpretazione secondo la quale una nuova Chiesa avrebbe preso l'avvio dal Vaticano II per andar oggi incontro al domani. Al suo posto va scelta l'interpretazione *della riforma, del rinnovamento nella continuità.* Son parole usate con semplicità, senza considerarne criticamente il valore, che di per sé esclude ogni parentela fra "riforma" e "rinnovamento", soprattutto se questo s'effettui "nella continuità". Si capiva, però, che proprio della continuità Benedetto XVI si preoccupava, in ovvia e logica opposizione all'ermeneutica della *discontinuità*. Inoltre, congiungendo "rinnovamento" e "continuità", volle far subito capire che non predicava la *fissità*, sconosciuta alla dottrina della Chiesa ed elusa, anzi, dalla realtà storica d'una Chiesa che, pur rimanendo sempre se stessa nella continuità del suo in sé e della sua inconfondibile identità, sa puntualmente rinnovarsi ed aggiornarsi.

([43]) BENEDETTO XVI, Allocuzione alla Curia, in "L'Osserv. Rom." 22.12.2005. Il fatto che "L'Osserv. Rom." del 25 gennaio 2007, p. 5 ripubblicò quel memorando discorso è un chiaro sintomo dell'importanza che riconosce ad esso il Pontefice in persona.

([44]) Dico "interpretazione" e non "ermeneutica" – una parola che potrebbe alludere a problemi ideologici d'estrazione romantico-idealista – perché il Papa stesso precisa il significato del suo ricorso ad ermeneutica, parlando di "giusta ermeneutica" nel senso d'una "giusta chiave di lettura e di applicazione". Le elucubrazioni storico-filologiche da qualcuno subito tentate, son quindi superate di slancio dal senso che il Pontefice ha dato alla parola, effettivamente un po' pretenziosa, da lui usata.

Due cose, pertanto, oltre all'esclusione della *fissità*, si coglievan nelle parole del Papa:

– che la Chiesa è il dono straordinario e prezioso regalatoci da Dio in vista della nostra eterna salvezza, ed in tanto capace di essa in quanto a tal fine si rinnova;

– che il Vaticano II non è rettamente inteso se estrapolato dal quadro storico del rinnovamento ed aggiornamento di cui, unitamente a tutt'i precedenti concili, anch'esso fa parte.

Impostato così, il problema *ermeneutico* del Vaticano II cessa d'esistere. Il Papa dichiara, infatti, che il Vaticano II è u n o dei concili ecumenici in stretta connessione con tutti gli altri e che in esso, così come in ognuno degli altri, si raccoglie l'unica Tradizione di cui la Chiesa vive e compie, in conformità ad essa, il suo ininterrotto adattamento.

Se non che, da altre dichiarazioni parrebbe affiorar un senso diverso. Quello d'una Chiesa che s'addatta ad ogni fase storica non solo moderando le inflessioni della voce, ma anche opportunamente filtrando alcuni contenuti dalla cultura del momento, perché la predicazione possa esser a tutti più accessibile. Sì, il discorso ha ancora per oggetto la Tradizione, che anzi vien detta *vivente,* ma il concetto di essa sembra cambiato e il chiamarla *vivente* non la riporta automaticamente alla condizione originaria. Conservandole il nome di Tradizione, la si trasforma in un movimento della storia; in particolare della storia dei dogmi, al di fuori della quale inconcepibile sarebbe qualunque contenuto della Tradizione([45]).

Non fa meraviglia, allora, che a questo tipo di Tradizione, fortemente storicizzata, venga collegato il Vaticano II, come ultim'anello d'una storia che "non congela mai" l'insegnamento della Chiesa, ma lo svolge al suo interno e ne riceve l'impronta di "storia dottrinale della Chiesa"; né meraviglia affatto che la si riconosca, oggi, nel complesso dei documenti dell'ultimo concilio. Così dichiarò il Papa stesso nella lettera del 10 marzo 2009, indirizzata ai vescovi: "il Vaticano II racchiude in sé l'intera sto-

---

([45]) ID., *Théologie et Histoire*, cit. p. 108.

ria dottrinale della Chiesa" ([46]). La dottrina della Chiesa vive tutta in esso. Anche una sola eccezione sarebbe *rottura*: "il taglio d'un ramo dall'albero". Trasmettendola senza tagli, la Tradizione è davvero *vivente*.

Se così fosse, neanche al più acribico dei critici sarebbe possibile rilevare divergenze dottrinali fra il Vaticano II, i concili precedenti e tutt'il precedente Magistero. Mi domando se sia davvero così.

Qualora fosse vero che il Vaticano II racchiude in sé tutta la storia dottrinale della Chiesa, i giudizi espressi su qualche contenuto del Vaticano II non dovrebbero differire, almeno nella sostanza, da quelli espressi, su quel medesimo contenuto, da precedenti concili ed altri documenti dogmatici. Non mi pare che i giudizi sian sempre convergenti. P. es., il *Syllabus* del beato Pio IX (8 dic. 1864) dovrebbe considerarsi, alla luce di quanto sopra, e quindi unitamente a tutti gli atti del Magistero ecclesiastico in materia di fede e di costumi, parte costitutiva ed incancellabile della "storia dottrinale della Chiesa", recepita nel- e dal Vaticano II. Se non che, a proposito del *Syllabus*, leggo quanto segue: "Se si cerca una diagnostica globale del testo di GS, si potrebbe dire ch'essa è, insieme con i testi sulla *libertà religiosa* e sulle *religioni nel mondo*, una revisione del *Sillabo* di Pio IX: una specie di *contro-Sillabo*" ([47]).

Un analogo rilievo potrebbe farsi a proposito dell'idea tridentina di Tradizione, che dovrebbe considerarsi "storia dottrinale della Chiesa": storia entrata a vele spiegate nel Vaticano II e sedimentata in esso. Leggo, invece, che "il concetto di tradizione" proveniente dal Tridentino e permeato in tutta la tradizione teologica posttridentina, "era divenuto problematico" per la presenza, anche nella "teologia cattolica", del "metodo stori-

---

([46]) "L'Osserv. Rom." 10 marzo 2009. Ma nel discorso cileno del 1988 fu detto che sarebbe segno "d'anguste vedute" il sostenere che il valore d'ogni altro concilio dipende dal Vaticano II.

([47]) RATZINGER J., *Les principes de la Théologie Catholique*, ed. Téqui, Parigi 1982, p. 426. Né si dica, storicisticamente, che il *Syllabus* fu la risposta della Chiesa ad una certa temperie storica, quindi non valida in assoluto e per sempre. Se non più valida, a che titolo un *controsillabo* oggi?

co-critico" ([48]), che "non può riconoscere alcuna istanza diversa da quella dell'argomento storico" ([49]). La Tradizione tridentina dovrà esser allora estradata dai confini del Vaticano II solo perché esso ha aperto i battenti asl "metodo storico-critico" ([50])? So che "quasi in insipientia loquor" (2Cr 11,17), ma non riesco a giustificare l'ostracismo alla definizione tridentina di Tradizione "partendo dal metodo storico" e dichiarando in base ad esso che "non si riesce a comprendere una tradizione orale, che procede accanto alla Scrittura e risale fino agli Apostoli" come "fonte di conoscenza storica accanto alla Bibbia" ([51]). Ho sempre saputo, fin da giovane studente, che la Tradizione, pur legata alla storia, si regge non su basi esclusivamente storiche e tanto meno *formgeschichtlich*, ma su decisivi argomenti di Fede: la parola di Cristo e degli apostoli, dei Padri, della Chiesa.

6 - M'avvio verso la fine. La domanda che rintrona con rinnovata insistenza nel mio spirito e che probabilmente gli stessi lettori si pongono, diventa ora perentoria ed ineludibile. A questo punto del dibattito, le mezze parole non soddisfano più; secondo me, non soddisfano mai. Mi chiedo, dunque: **il Vaticano II è, o no, in continuità con gli altri concili? E', o no, espressione della *paràdosis* che accompagna l'ultrabimillenaria corsa della Chiesa nella storia del genere umano?**

a) Se pongo la stessa domanda direttamente al Vaticano II, esso senz'esitazione alcuna mi risponde: in piena continuità. Na-

---

([48]) Ormai si è soliti tradurre così la *Formgeschichtliche Methode* di Dibelius e Bultmann, interessata alla preistoria del Testo Sacro. Quanto all'assunzione ed uso di codesto metodo da parte di esegeti cattolici, una "Instructio Pont. Commiss. de re Biblica" del 21 apr. 1964, in pari data approvata dal Papa Paolo VI, indicò i limiti entro i quali ciò poteva considerarsi possibile, cf AAS 56 (1964) 712-7218.

([49]) RATZINGER J., *La mia vita,* cit. p. 91.

([50]) La qual cosa è contraddetta formalmente da LG 25/d: "...scripta vel tradita...".

([51]) Ibid. Mi sembra discutibile anche la critica al prof. J. R. Geiselmann ed alla sua "presunta scoperta" (il passaggio operato dal Tridentino da "*partim/partim*" a "*et/et*" e problemi connessi), squalificata come "un insignificante aspetto secondario del dibattito tra i Padri conciliari". Anch'io ho studiato alle fonti la questione. E per quanto mi riguarda, plaudo al prof. Geiselmann.

turalmente, dietro le quinte d'una tale risposta resta il problema di fondo: quale tradizione? quali tradizioni? Che la Chiesa, "cosciente della propria missione universale", entri "in comunione con le diverse forme di cultura" e poss'assimilarne, almeno in parte, le diverse tradizioni (cf GS 58), è testimoniato dal suo costante comportamento. Che a livello locale esistano tradizioni multiformi, attraverso le quali la Chiesa fissa la sua dimora nella concretezza dello spazio e del tempo, dialogando col mondo da evangelizzare e concorrendo al suo stesso progresso, non è in discussione. Posso dir solo che la Tradizione della Chiesa è qualcosa di profondamente diverso dal comunicare con le culture e non è necessariamente collegato con la variopinta vetrina delle tradizioni locali.

Aggiungo che la risposta decisamente affermativa alla suddetta domanda non trae forza suasiva da una definizione formale di Tradizione. Questo studio, pur documentando il contesto generale e quelli particolari nei quali il Vaticano II parla di Tradizione, ha già costatato ch'esso ne parla, sì, ma senza mai precisare di che cosa si tratti. Il silenzio a tale riguardo non va interpretato come se il discorso generale sulla Tradizione procedesse alla cieca e non "a ragion veduta"; proprio quel discorso, anzi, dà allo studioso tutti gli elementi per consentirgli d'arrivare lui stesso ad una forma almeno succedanea di definizione. Pertanto, quando il concilio dichiara d'esser in continuità con tutta la Tradizione della Chiesa, sa bene di che cosa sta parlando. Si noti, poi, che tale dichiarazione è una costante del Vaticano II:

– LG 1: "continuando il tema dei precedenti concili";

– LG 14/a: "appoggiandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione";

– LG 25/d: "integralmente trasmessa per scritto o per tradizione";

– LG 51/a: "Questo Sacrosanto Concilio...nuovamente propone i decreti dei Sacri Concili Niceno II, Fiorentino e Tridentino";

– GS 59: "richiamando ciò che insegnò il concilio Vaticano I";

– SC 4: "in fedele ossequio alla Tradizione";

– DV 12: "...tenendo conto della viva Tradizione";

– DV 21"...le divine Scritture, insieme con la Tradizione, regola suprema della Fede".

Ho riportato soltanto alcuni esempi, in base ai quali la risposta affermativa di cui sopra è formalmente giustificata. Aggiungo però ch'essi prendon forza dal linguaggio tecnico il quale, a tratti, abbandona lo stile informale volutamente prescelto e fa ricorso a formule consacrate dall'uso dogmatico: a nessuno sfugge la forza d'un "docemus et declaramus", o d'un "docet sancta Synodus", anche se questa volta usati in un contesto non dogmatico. Pertanto, stando alle dichiarazioni dirette e solenni e perfino al tenore delle formule usate, non dovrebbero sussistere dubbi sulla fedeltà assoluta del Vaticano II alla Tradizione ecclesiastica. L'impressione generale è, anzi, quella d'un Concilio che nulla abbia voluto affermare oltre al già dichiarato dal precedente Magistero. In apparenza, l'impressione è tutt'a favore del Vaticano II; ma non è in grado di tacitar eventuali interrogativi su qualche posizione discutibile, con particolare riferimento a quella sulla Tradizione.

Se dalle impressioni si passa all'analisi, i problemi, anziché tacitati, si confermano. Non dico che si trasformino in certezze; dico soltanto che rimangono. Gli esempi che mi propongo di porre all'attenzione di chi legge, se pur non molti rispetto a tutti quelli che sarebbe possibile addurre, mentre dan risalto al rapporto non mantenuto – o non pienamente mantenuto – con l'invocata Tradizione, conferiscon nuovo vigore ai problemi prima accennati. Non si tratta d'eresia *formale* e nemmeno di veri errori teologici, ma di semplici incoerenze rispetto alle ripetute dichiarazioni d'intenti. Incorenze, dico, che nessuno può incanalare sulla scia della *continuità* "per la contraddizion che nol consente" ([52]), ma che nessuno è in grado di rimuovere dall'orlo pauroso della *rottura.*

b) Traggo la prima considerazione da GS, non perché questa costituzione "pastorale" sia per me il documento principe del Vaticano II([53]) – per me è tale la LG –, ma perché il già citato *Les Principes de la Théologie catholique* afferma che in que-

---

([52]) DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia,* Inferno 1,27,120.
([53]) Il solo fatto che possa apparir un "antisillabo" lo squalifica.

sto documento si concentra l'intenzione fodamentale del Concilio. Orbene, non soltanto in campo cattolico, ma anche e perfino protestante, almeno nelle sue frange di *neo-ortodossia* e di *teologia dialettica*, s'era concordi nel giudicare l'illuminismo come un metodo d'analisi razionale che cerca il fondamento nella ragione e nella sua logica, non nella Rivelazione e nella Fede. Con piccole varianti di forma, ciò si riscontra nell'illuminismo inglese francese e tedesco. Che cosa abbia significato l'analisi razionalista d'un Newton e d'un Cartesio, d'un Voltaire e d'un Rousseau, d'un Wolff, d'un Lessing, d'un Reimarus e di quanti con essi collaboraron alla dissoluzione razionalista del cristianesimo e della figura stessa di Cristo, è ben noto a tutti. Illuminismo significò ribaltamento di posizioni: dal teocentrismo all'antropocentrismo, dalla Fede alla ragione, dal soprannaturale al naturale. Per rimaner al tema del presente studio, ricorderò che il bersaglio preferito dall'illuminismo fu la tradizione, per la sospettata presenza in essa di pregiudizi e d'infondate credenze e per la necessità di sottoporla, con tutta la realtà, al giudizio supremo ed inappellabile della ragione. Fu, questa, una critica radicale; ne nacque la mentalità moderna ed il moderno *pensare*([54]), dal quale scaturì *la religione nei limiti della pura ragione*. So che negli ultimi tempi, dinanzi all'illuminismo, qualcuno ha cambiato atteggiamento e l'ha giudicato meno severamente; lo stesso K. Barth, dop'averlo tanto combattuto, si domandava, prima del suo trapasso, se l'avesse capito bene. Per quel che mi riguarda, stento a trovar una giustificazione sia degli esiti negativi dell'illuminismo in ambito soprattutto – anche se non esclusivamente – teologico, sia dei tentativi cattolici di riproporlo in una luce nuova e più positiva. Sulla base di queste convinzioni, pertanto, mi domando se GS obbedisca ai principi della divina Rivelazione e della Fede, o a principi antropocentrici che appartennero al *secolo dei Lumi*, al suo esasperato razionalismo, ai suoi conati di liberazione dalla morsa soffocante della Tradizione. Son certo che su questa domanda si gioca "l'ermeneutica della continnuità o della rottura", ma son altrettanto certo che i mai

---

([54]) Cf ABBAGNANO N., *Storia della Filosofia,* vol. II, UTET Torino 1949, spec. p. 325-326.

stanchi ripetitori del "tutto va ben, madama la marchesa", mai sfiorati dal pungolo graffiante della verifica e dell'analisi critica, son lì, pronti a risponder all'unisono che la domanda non si pone nemmeno, perché GS porta alle estreme conseguenze del rapporto Chiesa-mondo i principi provenienti dall'evangelo e dal Magistero ecclesiastico. Parole apodittiche. Non prive di toni trionfalistici, capaci di soffocare sul nascere il desiderio di replica. Mi ricordo, però, d'aver letto che "il Vaticano II, con la *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* ha rimesso in evidenza la profonda corrispondenza fra il Cristianesimo ed i *Lumi*, con l'intento di pervenire ad una vera conciliazione fra Chiesa e modernità" ([55]). La replica, allora, non solo è un diritto, ma si snoda, moltiplicando i suoi interrogativi: è proprio vero che l'illuminismo è *in continuità* col Cristianesimo? e se è vero, che cosa comporta una tale verità: che tutto vada considerato "dai tetti in giù"? e che una tale considerazione, priva d'aperture al trascendente, sia radicata nel terreno della GS? che la *continuità* di GS è col Cristianesimo della Tradizione o con quello "illuminato"? se con quello illuminato, che senso ha parlare di Tradizione *vivente*?

c) M'intrattengo un attimo ancora su GS e mi chiedo quale *continuità* vanti con la tradizionale dottrina cattolica uno dei suoi punti chiave: il n. 22/b. Fu intitolato "Cristo, l'uomo nuovo" ed uno dei suoi più pronti commentatori commutò il titolo in "La restaurazione dell'immagine di Dio" ([56]). Né l'uno né l'altro titolo allude al contenuto che suscitò riserve e polemiche a non finire. Quel contenuto gode, oltretutto, d'un'accorta articolazione, in modo da farne risaltare la consequenzialità da alcune premesse. Il testo esordisce affermando che "il mistero dell'uomo

---

([55]) RATZINGER J., *L'Europe dans la crise des cultures,* in "Documentation Catholique - Hors Série 1", 2005, p.123-124. Da notare che interventi analoghi a favore dell'illuminismo non son rari, e sempre, a dimostrazione d'un possibile incontro fra illuminismo e Cristianesimo, vien posta in evidenza la dottrina di GS.

([56]) ALSZEGHY Z., *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, in AA.VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* coll. "Magistero conciliare" a c. di A. Favale, Elle.Di.Ci, Torino-Leumann 1968³, p. 447.

trova vera luce nel mistero del Verbo incarnato" e che "tutte le verità" relative all'uomo ed alla "sua altissima vocazione" solo in Lui, Cristo, "trovan la loro sorgente e toccan il loro vertice". Sempre a modo di premessa, un richiamo paolino (Rm 5,14)([57]) raccorda l'antico Adamo con il nuovo, Cristo, "l'uomo perfetto" che ai figli del primo Adamo restituì la somiglianza con Dio, deformata dal peccato d'origine. Vien quindi ricordato che ciò avvenne grazie all'assunzione della natura umana da parte del Verbo. A questo punto, una citazione dal Costantinopolitano III([58]) consente al testo di trarre la conclusione: "in Lui la natura umana fu non già annientata, ma assunta; pertanto (*eo ipso*) essa venne anche in noi innalzata ad una dignità sublime. Infatti (*enim*), lo stesso (*ipse*) Figlio di Dio, con la sua incarnazione, s'unì in qualche modo (*quodammodo*) ad ogni uomo".

Un'analisi strutturalista del testo potrebbe metterne in evidenza, con l'accortezza del procedimento dialettico, le non poche fragilità sia nella scelta dei lemmi, sia nella loro relazione al tema di fondo. Non questo m'interessa. M'interessa la conclusione che discende dalle premesse e che non si limita al solo inserimento d'ogni singolo uomo, in quanto uomo, nella natura assunta dal Verbo – dichiarazione già di per sé inaudita – ma afferma anche il contrario, e cioè che l'incarnazione avvenne in ogni uomo in quanto uomo, per la ragione che "la natura umana assunta dal Verbo, e non per questo annientata, venne per ciò stesso elevata in ognuno di noi ad una dignità sublime". Sì, c'è l'attenuante del "*quodammodo*-in qualche modo" e bisogna tenerne conto, anche se esso non introduce mai un concetto cartesianamente chiaro e distinto. Ed è così perfino in san Tom-

---

([57]) A cui fa seguito una quanto mai oscura citazione dal *De carnis resurrectione* 6 (PL 2,802 o CSEL 47,33, 1 12-13) di TERTULLIANO: "Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus".: "quodcumque" è neutro e significa "ogni cosa"; non c'è, quindi, concordanza con il maschile "limus", che significa fango; come ciò possa alludere ad Adamo, non so; la citazione, pertanto, non commenta adeguatamente Rm 5,14 se non nelle parole finali: "...Adae, qui est forma futuri", ossia una prelusione a Cristo, una sua prefigurazione.

([58]) DS 556: "Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta, et".

maso. Ma per quanto si tenti d'attenuar il significato del testo, esso resta a testimonianza d'una specie di p a n c r i s t i s m o conciliare. Per esso, il problema della salvezza non si pone più per nessuno: tutti, senza neanche una sola eccezione, son in Cristo e Cristo è in tutti. Una circuminsessione, questa, di Cristo ad ognuno e d'ognuno a Cristo, che restituisce all'uomo in quanto uomo la purezza originaria, al di là di qualunque peccato.

E' vero che qualche Padre della Chiesa parla un analogo linguaggio([59]). Ma non nei termini sopra riferiti. Che il Verbo abbia assunto la realtà umana in ogni sua espressione, tranne quella del peccato, depone per la piena e perfetta umanità dell'Uomo-Dio. Che da tale assunzione sia derivato un altissimo onore per tutta l'umanità, è pure pacifico. Da qui, però, alla compresenza di Cristo e d'ognuno nella natura assunta dal Verbo incarnato, c'è di mezzo non tanto l'abisso, quanto l'assurdo. Forse fu proprio per scongiurare l'assurdo del *pancristismo* che alcuni fra i Padri della Chiesa, p. es. S. Gerolamo e lo stesso sant'Agostino, parlaron talvolta al singolare: "homo qui assumptus est...Deus hominem assumpsit...Verbum habens hominem". Da qui la tesi dell'*assumptus homo*, riproposta in epoca carolingia, non nel senso nestoriano condannato dal concilio di Efeso (431), bensì in quello agostiniano di "natura umana" assunta dal Verbo. La condanna di Nestorio, più volte confermata, e quella della tesi opposta, sostenuta fra gli altri da Abelardo([60]), qualificano "de fide" la dottrina dell'unione ipostatica: una sola persona, il Verbo eterno del Padre, in due nature complete ma non confuse né cambiate, la divina e l'umana. E' dunque evidente che, in questo dogma, non c'è spazio per il *pancristismo*; l'affer-

---

([59]) P. es. S. GREGORIO NAZIANZ., *Ep.* 101 PG 37,181: "Quod enim assumptum non est, sanari nequit". Anche S. AMBROGIO, *Ep.* 48,5 PL 16,1153 argomenta in modo analogo, ma con più chiarezza. Dice che se "aliquid ei (Christo) defuit, non totum redemit", ma invece tutto riscattò, perché tutto assunse: "totum utique, quod erat humanae perfectionis", perché potesse essere e dirsi "uomo perfetto".

([60]) ALESSANDRO III, *Ep* "Cum Christus", 18 feb. 1177, DS 750: "...mirum est, qua temeritate quisquam audet dicere, quod Christus non sit aliquid secundum quod homo".

mazione che "ognuno, lo sappia o no, è redento in Cristo" per il fatto stesso d'esser uomo, non salva chi la pronuncia dall'"error in fide". Con maggiore coerenza teologica si potrebbe andar oltre e dire: non lo salva dall'eresia formale.

E' proprio possibile, allora, applicare l'ermeneutica della *continuità* a GS 22?

d) Non per il gusto sadico di metter il dito sulla piaga, ma per una giusta ed ovvia e doverosa valutazione teologica di documenti di per sé destinati ad illuminare l'autentica Fede della Chiesa e di tutt'i suoi membri, vorrei insistere sulla questione se fra alcuni testi del Vaticano II ed il precedente Magistero ci sia *continuità* o *rottura*.

Uno sguardo veloce al proemio di SC/1. Vi si leggono le motivazioni della costituzione. Tra le altre, anche questa: "favorire qualunque cosa possa concorrere all'unione di tutt'i credenti in Cristo". La stessa motivazione ritorna in UR/1: "Uno degli scopi principali del Sacro Sinodo ecumenico Vaticano II è la ricostituzione dell'unità di tutt'i cristiani". Tutt'i credenti, tutt'i cristiani. Indubbiamente, un grande ideale. Che, al fine della riunificazione di quanti adorano Dio in Cristo e da Lui traggon la denominazione di cristiani, l'ideale sia grande ed urgente il dovere, è fuori discussione. La motivazione, tuttavia, così come suona, non discrimina, ammucchia. Quel "tutti" è significativo: detto di "credenti" e di "cristiani", parrebbe già segnalarne l'appartenenza ad una medesima Fede. La qual cosa non è affatto vera, perché è oggetto del detto ideale e perché non "tutt'i credenti" son per questo "cristiani". E' una speranza, non una realtà. La realtà è quella della divisione, che, guarda caso, s'inizia proprio dalla fede in Cristo. Non tutti lo considerano alla stessa maniera: nel 1948, quando nacque, il Consiglio Mondiale delle Chiese si dette una base cristologica minima e, con essa, un primordiale e comune motivo d'unione: "accettare Nostro Signor Gesù Cristo come Dio e Salvatore"([61]). Ma la divisione

---

([61]) *La première Assemblée du Conseil Oecuménique des Eglises,* Rapport officiel, Delachaux et Niestlé, Parigi-Neuchâtel 1948; cf anche *Désordre de l'homme et Dessein de Dieu. Travaux préparatoires de la première Assemblée*

restò perfino su questo minimo comun denominatore, dovuta ad una fede *erronea,* perché priva del necessario collegamento con la Chiesa e dell'altrettanto necessario supporto sacramentale di essa; anzi, lo scollamento dalla vera ed unica Chiesa fu una delle condizioni di base, avendo il Consiglio appena nato escluso d'identificarsi con una *Superchiesa*. Com'è allora possibile che questa voluta assenza d'ecclesiasticità sia collegata da un rapporto di *continuità* con la Chiesa e con la Fede delle origini?

La realtà di quel "tutti" è che, pur aderendo ad un enunciato d'autentica Fede – "Cristo Dio e Salvatore" –, si sfalda o addirittura s'evapora in libere e divergenti interpretazioni della redenzione, della grazia, dei mezzi di salvezza, della stessa speranza cristiana e del tenore di vita ch'essa suggerisce e stimola. UR 3/a-e, non so se più generosamente che superficialmente, riconosce agli eredi della Riforma, insieme con l'incorporazione in Cristo, anche "molteplici e segnalati beni" come "la parola di Dio scritta, la vita della grazia, la fede la speranza e la carità, ed altri doni interiori dello Spirito Santo". Su ognuno di tali enunciati, evidentemente suggeriti dall'irenismo e non dall'analisi teologica, si potrebbe discuter a lungo. Faccio un solo rilievo: che Dio susciti i figli d'Abramo dalle pietre (Mt 3,9; Lc 3,8) dipende dalla sua libertà; ma nessuno oserà sostenere che l'esser pietra sia la stessa cosa che l'esser figli d'Abramo. Che l'appartenenza al mondo della Riforma non si distingua affatto, quanto a vita di grazia irrorata dai doni dello Spirito Santo, dall'appartenenza al mondo cattolico, mi sembra eccessivo. L'esclude la diversa concezione della testimonianza cristiana. L'ideale della santità è sostanzialmente diverso. E l'etica che ne deriva talvolta è perfino contrapposta: mi riferisco alla santità e sacramentalità del matrimonio, all'intangibilità della vita fin dal suo primo sbocciare, alla stridente compresenza del peccato e della grazia – "simul peccator et iustus" –, al rifiuto oggi parzialmente corretto dei consigli evangelici, alla totale assenza della penitenza sacramenta-

---

générale du Conseil Oecuménique des Eglises en 1948, Delachaux et Niestlé, Parigi-Neuchâtel 1947.

le. Insomma, un Cristianesimo sostanzialmente "altro" rispetto a quello cattolico. Quel ch'è peggio è che da ambo le parti s'auspica il mantenimento dello "statu quo": insieme, ma senza sacrificio della propria identità confessionale. Ed ecco allora che, di nuovo, l'onestà avanza le sue esigenze: **siamo seri**. E da persone serie, non confondiamo il descritto guazzabuglio con la *paràdosis*: tra le due parti, neanche l'ombra d'una qualche *continuità*.

Pescando quasi a caso nei documenti conciliari è facile imbattersi in reiterate dichiarazioni di sfrenato antropocentrismo: evidentemente la lezione razionalista e modernista è stata recepita e rigorosamente applicata, con buona pace di quelle encicliche che, come la "Pascendi" e la "Humani generis" – ed anche la "Mystici corporis" –, non solo distinguono tra ordine naturale e soprannaturale, ma rifiutan la concentrazione della realtà nei soli limiti del naturale, condannan il naturalismo e, pur riconoscendo l'altissima dignità dell'uomo rispetto ad ogni altra creatura, evitan di farne il centro assoluto del tutto. Non altrettanto si rileva nel Vaticano II. E men ancor in GS, il suo documento più antropocentrico. GS 12/a dichiara: "tutto quel che esiste sulla terra dev'esser riferito all'uomo come al suo centro e vertice". GS 24/c rincara la dose: "L'uomo, sulla terra, è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa" ([62]). La frase, che si fa risalire addirittura a san Tommaso ([63]), è passata di bocca in bocca fin a diventar un luogo comune. Ma non è altro che un non-senso, e se un senso c'è, è blasfemo: Dio finalizzato all'uomo. Che le creature inferiori sian finalizzate alla

---

([62]) Il testo italiano ufficiale, forse per mantenere volutamente un'ambiguità che salverebbe il testo originale latino dall'errore manifesto, traduce "per se stesso" e non "per se stessa", come recita l'originale: "propter seipsam". Il "seipsa" dell'originale fa della creatura umana il termine ed il fine assoluto dell'azione creatrice di Dio, il quale perciò stesso si sottometterebbe all'uomo. Il "per se stesso" della traduzione, se riferito all'uomo, incorre nell'assolutizzazione di cui sopra; se riferito a Dio, rispetta il fine della creazione.

([63]) A certi affrettati e poco accorti interpreti dell'Aquinate, bisognerebbe consigliare la lettura dell'opusc. teolog. n. 2 dalle "Collationes super *Credo*", Torino 1954, p. 216-217: una stupenda meditazione su Dio, fine ultimo di ogni creatura.

creatura razionale e trovino in essa la voce per lodar anch'esse il Creatore e Signore dell'universo, è plausibile. Che Dio diventi il caudatario della sua creatura, sia pur la più nobile, è assurdo e blasfemo. Quale *continuità* colleghi tutto questo con la dottrina di sempre e specialmente con quella dell'encicliche poco sopra ricordate, è con ogni evidenza o un mistero o una fallace utopia.

Non posso e non voglio passar in rassegna i singoli documenti conciliari per farne emerger o la continuità o la discontinuità con la Tradizione, bastando a tal fine qualche esempio. A quelli già proposti ne aggiungo uno relativo a DH ed un altro relativo a LG.

Se DH si fosse limitata alla conferma delle due immunità che la Chiesa ha sempre difeso([64]), non avrebbe suscitato il vespaio che tutti conoscono: l'immunità, intendo, dalla costrizione a pensar ed agir in conflitto con le proprie convinzioni, e quella ad esser con la forza impediti di praticar in pubblico o in privato la propria religione. Si tratta di due immunità realmente fondate nella dignità della persona umana, e quindi, in ultim'analisi, nella natura stessa dell'uomo. Come tali, non potevan non stare sommamente a cuore del Concilio. Solo che esso ne parlò in modo non perfettamente corretto. Considerando la *libertà religiosa* nella cornice del pluralismo contemporaneo, vide nella compresenza delle varie e spesso contraddittorie religioni non un male da *tollerare*, ma un bene da *tutelare*, riconoscendo ad ogni *Credo* pari dignità ed identici diritti. Il problema della verità veniva così non superato, ma ignorato: verità ed errore indisturbatamente insieme. Il diritto d'ognuno all'autodeterminazione diventava così la ragione giustificativa dell'indifferenza di fronte a verità ed errore – bene e male, religione vera e religione falsa –.

([64]) Gli esempi spiccioli addotti dalla polemica antiecclesiastica per sostener il contrario e riferentisi a discutibili comportamenti d'ecclesiastici, o all'epopea delle Crociate, o al mille volte chiarito e ciò nonostante riproposto "caso Mortara", non fan testo. Il testo, infatti, è costituito soltanto dal Magistero ufficiale.

Questo prescindere dal problema del vero/falso o buono/cattivo scioglieva il soggetto umano dalla sua stessa obbligazione naturale alla ricerca e alla scelta del bene con relativa fuga dal male, alla conoscenza di Dio, all'osservanza della sua legge, almeno nei limiti di quella naturale. Un tale proscioglimento era di fatto, e per molti anche nell'intenzione, un'emancipazione dalla "Mirari vos" di Gregorio XVI, dalla "Quanta cura" e dal "Syllabus" del beato Pio IX, dall' "Immortale Dei" di Leone XIII, dalla "Pascendi" di san Pio X, dal decreto dell'allora S. Uffizio "Lamentabili", ed ultimamente dalla "Humani generis". Chi ne fa una questione di linguaggio, non si rende conto che l'urto, anziché fra parole di diverso significato, è fra i contenuti dei significati diversi: diversa, insomma, è la sostanza della dottrina. Una diversità che di per sé è *rottura*, non *continuità*.

Molto più ampio potrebb'esser il discorso su LG. E' un documento di grande respiro, ma anche di non nascoste ambiguità. La prima è enunciata fin dall'inizio, nella visione della Chiesa "quasi come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano". Che la Chiesa, in quanto sacramento di Cristo e sua presenza misterica nella storia dell'uomo, sia per questo segno e strumento della grazia che salva, è una grande e consolante verità. Che tra gli effetti della sua azione sacramentale s'annoveri anche l'unità del genere umano, starà scritto fra le nuvole, ma è lontano dalla più accreditata e consolidata dottrina ecclesiologica, la quale prevede, sì, un'azione di *causalità esemplare* della "Chiesa una" sull'"unità" di tutt'i popoli, ma non una *causalità sacramentale*. L'aver sostenuto il contrario non è, tuttavia, senza significato: apre alla Chiesa una prospettiva sociologica e perfino socio-politica, in linea con l'indirizzo globale d'un concilio già pregiudizialmente aperto alla *Weltanschauung* che in precedenza ho definito "dai tett'in giù". Ma se la Chiesa non aiuta a guardare "dai tett'in su", fallisce.

Più volte mi son soffermato sul famoso "subsistit in" di LG 8/b; non mi ripeterò. Oltretutto, lo scandalo d'alcuni e l'entusiasmo d'altri per l'espressione preferita ad "est", almeno dal punto di vista linguistico appaion gratuiti. L'espressione, peraltro, crea perplessità e contestazione se usata – e questo sembra esser

l'intento che ne determinò la scelta – in funzione disgregatrice dell'unità e dell'identità della Chiesa cattolica. Il riconoscimento d' "elementa plura sanctificationis et veritatis" anche alle denominazioni cristiane non comprese entro i confini della "compagine" cattolica, prelude alle conseguenze tratte poi da UR/3b-d nel considerare le dette denominazioni coefficienti *costitutivi* e *vivificanti* dell'unica Chiesa di Cristo. Il passo ulteriore porta all'individuazione dell'unica Chiesa di Cristo in nessuna delle chiese storiche esistenti, nemmeno in quella romano-cattolica, bensì nella loro reciproca integrazione di comunità tutte escatologicamente protese verso il compimento finale. Portando alle conseguenze estreme un'ecclesiologia come questa, si dovrà concludere che l'identità fra Chiesa di Cristo e Chiesa "governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui" (LG 8/b) è soggetta ad un processo di "deescatologizzazione" che l'allontana dalla sua realizzazione storica, la quale sarà, quando sarà, una realtà composita, non la Chiesa cattolica apostolica romana. Ancor un motivo, dunque, di *rottura* e di *discontinuità* con la Tradizione.

Anche della collegialità ho detto e scritto moltissimo perché debba ora parlarne come se fosse la prima volta. A me interessa solo il c. d. criterio della continuità e solo sotto quest'aspetto ritorno in argomento. Noto anzitutto la non felice scelta lessicale, del resto accusata anche dalla *Nota esplicativa praevia* al suo primo punto([65]): poiché la parola *collegio* indica membri o colleghi con pari dignità, onori e poteri, avrebbe dovuto essere scartata, stante la non uguaglianza fra il Capo ed i membri del collegio stesso, cioè tra il Romano Pontefice e l'insieme dei vescovi in comunione con lui. La proprietà del linguaggio giuridico-teologico suggeriva l'assunzione, non la semplice segnalazione, o di "Ordo" o di "Corpus". Nel merito, osservo che dichiarando il collegio titolare della stessa potestà di cui è titolare il Papa, sia pure attenuando la portata di codesta equiparazione con

---

([65]) *Nota explicativa praevia*, 1: "*Collegium non intelligitur sensu stricte iuridico,* scilicet de coetu aequalium", per la ragione dell'uguaglianza giuridica dei colleghi. Allude poi a *"Ordo vel Corpus"*.

un'improprio ricorso alla nozione di proporzionalità, i Padri s'espressero in un modo tutto sommato assai contorto per indicar il loro orientamento sostanzialmente favorevole alla tesi dell'uguaglianza e forse per questo scelsero "Collegium" al posto di "Ordo vel Corpus". In fondo, la loro posizione rimaneva ancor al di sotto d'altre formali eresie quali il conciliarismo, il gallicanesimo e simili.

Quello, tuttavia, che fin d'allora mi colpì maggiormente, fu il tentativo di tutto collocare sotto il manto della Tradizione. E tutto presentare come fedeltà alla più pura Tradizione. Si pensò che fosse sufficiente, a tal fine, un semplice richiamo alla *Professio fidei tridentina*([66]), alla Costituzione dogmatica *de fide catholica* del Vaticano I([67]), nonché al Simbolo apostolico. Su questa base si parlò della convinzione che caratterizzava "la Chiesa fin dai primi secoli circa l'esistenza d'un *organo collegiale* munito d'autorità suprema sia in ordine alla conservazione della fede e della trasmissione della Tradizione apostolica, sia rispetto alla disciplina della Chiesa universale"([68]). Non metto in dubbio la buona fede di chi prese lucciole per lanterne: non si rese conto, infatti, che "communio" era ed è ben altro che "collegium". Per tale motivo, anche senz'entrare nell'esame critico della discussa collegialità dei vescovi, è per me estremamente facile rilevar il contrapporsi della collegialità, quale fu dal Vaticano II teorizzata, alla struttura fondamentalmente comunionale della Chiesa ed alla testimonianza della Tradizione apostolica. Contrapposizione: dunque *rottura* e *discontinuità*.

7 - Concludo davvero. E l'unica maniera per farlo, è quella di riportar la mia ed altrui attenzione all'argomento dal quale si è partiti per farne emerger la vita e la giovinezza della Chiesa: il senso cattolico della Tradizione ecclesiastica.

([66]) DS 1862 e 1868.

([67]) DS 3001.

([68]) MIDALI M., *Costituzione gerarchica della Chiesa e in modo particolare dell'episcopato,* in AA.VV. (a c. di A. Favale), *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa,* ELLE DI CI, Torino-Leumann 1967[4], p. 648.

Che non si possa parlarne se non sulla base di risultanze storico-teologiche, sì, ma in un quadro di Fede, è fuori discussione. Saranno codeste stesse risultanze a metter in evidenza il *senso cattolico* della Tradizione apostolica. Si tratta delle risultanze che balzan all'evidenza dall'utilizzo delle fonti: NT, Padri della Chiesa, Magistero ecclesiastico, scrittori ecclesiastici e teologi. Dal complesso di tali risultanze, in maniera sufficientemente pacifica anche se non senza qualche voce in contrario, si traggono queste conseguenze:

– *la Tradizione nasce insieme con la Chiesa come sua viva voce e trasmissione orale della divina Rivelazione;*

– *la Rivelazione non è un processo all'infinito, né ha una dilazione "gioachimita" o millenarista della sua conclusione, avvenuta con la morte dell'ultimo apostolo, Giovanni;*

– *la viva voce della Chiesa, attraverso i suoi organi ufficiali assistiti dalla grazia dello Spirito Santo, dà immediato inizio alla sua* paràdosis, *che viventi ancora gli apostoli, o almeno qualcuno di essi, raccoglie anche in forma scritta, dando vita a due fonti distinte ma complementari della Rivelazione;*

– *la* parola scritta *nè esaurisce, né sostituisce, né annulla la* parola detta, e *viceversa, essendo ambedue in possesso d'un proprio costitutivo essenziale e quindi irriducibile, pur rimanendo ambedue in tensione reciproca;*

– *fin dal suo primo apparire, in ossequio al mandato ricevuto da Cristo d'annunciar a tutti la notiza dell'avvenuta salvezza, la Chiesa verifica nella Scrittura il contenuto del suo annuncio, ma lo trasmette in forma sostanzialmente orale, anche quando, per raggiunger l'uomo dovunque esso sia, ricorre alla forma scritta;*

– *la grazia dello Spirito Santo, promessa da Cristo, consiste non in rivelazioni nemmeno parzialmente nuove, ma nell'attualizzazione di quella originaria: "Vi suggerirà tutto quanto vi ho detto io" (Gv 14,26);*

– *l'attualizzazione, ferme restando le caratteristiche della Scrittura* – fissità, ispirazione, inerranza – *e della Tradizione orale* – duttilità all'azione innovatrice e creatrice dello Spirito Santo –, *prevede l'applicazione della* parola scritta *a tutte le sempre nuove situazioni ed esigenze della storia umana, via via che si presentano, mediante uno scavo in profondità da parte della* paro-

la detta, *in virtù del quale nulla rimanga nella Scrittura d'inesplorato, d'oscuro, d'implicito;*

– *s'identifica in codesto scavo l'ininterrotto processo d'adeguamento storico, d'approfondimento e di progresso conoscitivo della parola di Dio, senz'alterazione del suo significato e nello scrupoloso rispetto dell'*"eodem sensu eademque sententia";

– *di fatto è questa la Tradizione* vivente *e tale perché solca l'arco di tutta la storia ecclesiastica, accompagnandola alla sua conclusione.*

La Tradizione così descritta corrisponde in modo particolare a quella che sant'Agostino e san Vincenzo da Lérins([69]) avevan già nel loro tempo puntualizzato. Se però se ne ricercan attentamente i vari collegamenti, si potrà scoprir una linea, indubbiamente evolutiva, ma anche costante, che prende le mosse, immediatamente dopo il periodo apostolico, da Ireneo e Tertulliano, Clemente ed Origene, Cipriano Agostino e Vincenzo, per introdursi nella fase tridentina, sottolineandone la definizione specifica. Questa, raccolta da R. Bellarmino e da M. Cano, trova poi ascolto nei sec. XVII, XVIII e XIX, vien riproposta dal Vaticano I, e successivamente illustrata da G. B. Franzelin e da L. Billot, per riaffacciarsi nel 1950 dalle pagine della "Humani generis".

([69]) Non so se per zelo indiscreto o per partito preso alcuni hanno scorto nella posizione di san Vincenzo da Lérins un irrigidimento di quella agostiniana. Non mi pare. Conosco abbastanza il pensiero di sant'Agostino per accettar a cuor leggero una siffatta critica. Il Santo vescovo d'Ippona si preoccupa anzitutto del collegamento col passato: "Hoc enim a patribus traditum" (*Serm* 72,2,2 PL 38,936; cf *Contra Iul.,* II 10,33-34 PL 44,697 ed inoltre 661-662, 700, 1125, 1251), e lo verifica nel presente: "universa observat Ecclesia" (*Serm* 172, cit.), "quod universa tenet Ecclesia" (*De bapt. c. Donat.* 4,24 PL 43,174). Insiste su questo punto: "Hoc Ecclesia semper habuit, semper tenuit, hoc a maiorum fide percepit, hoc usque in finem perseveranter custodit" (*Serm* 176,2,2 PL 38, 950). Come si vede, il "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus" del Lerinense non è certo un irrigidimento della concezione agostiniana. Semmai, una ripresa ed una precisazione. Il fatto è che, per accreditare la Tradizione c. d. *vivente,* bisognerebbe disfarsi del rigore non già soffocante, ma vitale, dell'Ipponense e del Lerinense.

Non c'è dubbio, d'altra parte, che dal 1962 in poi questa linea s'interrompe. Da tempo la *nouvelle théologie* aveva lavorato a tal fine. Entrata in aula conciliare con i suoi calibri "da novanta", non faticò molto a diffonder l'idillio tra Fede (Rivelazione-Tradizione-dogma) e pensiero moderno. L'idillio fu la cartina di tornasole di quasi tutt'i documenti del Vaticano II e specialmente di GS, DH e UR. Da tale idillio nacque la nuova idea di Tradizione, per un verso aperta a tutti gli apporti della cultura imperante, per un altro debitrice ad essa dei moduli espressivi con cui comunicar all'uomo d'oggi, per i problemi d'oggi, con la sensibilità d'oggi, un messaggio d'emancipazione dalla stretta del passato. Nella realtà ormai acquisita di codesta nuova idea s'identificò e s'identifica la Tradizione *vivente*. Domanda ovvia, allora: perché questo voltafaccia? possibile che "id quod universa observat Ecclesia", "quod Ecclesia semper habuit, semper tenuit", improvvisamente s'interrompa, perda incidenza nella vita ecclesiale, venga anzi negato e sotterrato come un non senso o, peggio, come un errore, quasi che la Chiesa, dagl'inizi al 1962, si sia ingannata ed abbia ingannato?

Altra domanda, non meno ovvia: non può darsi che si sia messo un piede in fallo? e si sia impresso all'incedere della Chiesa un controsenso?

E' del tutto superfluo osservare che nessuno, né un Concilio ecumenico, né un Papa, né alcun'altra autorità può imprimer alla Chiesa una rotta diametralmente opposta a quella impressale dal suo divin Fondatore. Il quale le fece dono del suo Spirito esattamente per questo: perché non deviasse dalla giusta direzione. Nemmeno la Chiesa, dunque, costituita da Cristo colonna e fondamento di verità, può rinunciar al suo statuto ed al suo ufficio profetico; questo medesimo ufficio le impedisce, infatti, di ridursi – o di lasciarsi ridurre – al silenzio, né tollera ch'essa parli, sì, ma con la voce altrui o a favore d'altrui verità. Son infatti quelle medesime "verità" che le sue fonti collocano nelle categorie della falsità e del peccato.

Qui, pertanto, s'incunea e da qui s'evince la ragione per la quale la tant'osannata Tradizione *vivente* né è tradizione, né è vivente: è solo una novità emergente non già da "ciò che la Chiesa ha sempre insegnato e tuttora insegna", ma da fonti diverse, per natura e per contenuto, dall'originale. Quella che vien

detta *vivente* è, dunque, un colpo mortale alla Tradizione ecclesiastica.

Vivente, in sé e come coefficiente di vita ecclesiale, non è che la *paràdosis dominica/apostolica/ecclesiastica,* a condizione che sia sempre se stessa, gelosamente fedele al proprio costitutivo formale, in atteggiamento di proposta sempre rinnovata, in ogni tempo ed ogni dove, di quell'unica parola che fu detta "una volta per sempre" "per la vita del mondo". Vivente è la Tradizione che ripropone la parola "detta una volta per sempre" non come un ferro vecchio né come un ricordo del passato, ma come linfa vitale del presente e del futuro. Che senza soluzione di continuità si rivela sempre più nuova di qualunque altra novità e sempre più corrispondente alle rinnovantisi attese del momento. Che nella sua duttilità d'espressione comunicativa possiede una tale capacità di movimento e d'approfondimento, che si ringiovanisce con gli anni, s'irrobustisce sotto l'urto di forze avverse, s'arricchisce assimilando tutto quello che, per contenuto ontico e valore morale, è o può diventar omogeneo ai suoi valori.

Omogeneo, cioè *della medesima natura.* Uso quest'aggettivo in senso proprio, per dire che la Tradizione avrà vita solo se le sue ultime espressioni ed il suo momento genetico sian davvero della medesima natura. Mi par, tuttavia, che qui si potrebbe far ricorso ad *omogeneo* perfino in senso esteso, qual è quello dell'affinità o almeno dell'armonia fra le parti. Nell'uno e nell'altro senso, il risultato sarebbe **una storia di fedeltà evolutiva**. E' la storia della Tradizione vera, che non si tira indietro dinanzi all'opportunità d'un miglioramento *estrinseco*, l'accoglie anzi in sè per proporlo alla Fede comune, opponendosi solo a quel progresso *sostanziale* che sarebbe la propria condanna a morte. Nella storia della Tradizione non c'è posto per i voltafaccia dal *sì* al *no*, o viceversa, che la renderebbero irriconoscibile. Lo spazio è riservato a stadi *omogeneamente* collegati da una medesima linfa vitale anche quando s'allineano in un passaggio dal *meno* al *più*, da un grado ad un altro certamente superiore quanto ad intensità non quant'a natura, da una condizione *implicita* ad una di più aperta e compiuta *esplicitazione,* da un possesso di conoscenza ad un suo ulteriore arricchimento, da una spiegazione meno- ad una più convincente, da una meno chiara ad una più

plausibile riproposta del patrimonio da custodir e diffondere. Nel momento stesso in cui la Tradizione assimila l'omogeneamente innovativo e lo propone alla Fede dei battezzati, ne ha già attentamente e responsabilmente analizzata la compatibilità con i valori del "sacro deposito", avvantaggiandosi dei nuovi apporti nella misura del loro esprimersi "eodem sensu eademque sententia", vale a dire secondo il senso "quem sacrosancta tenuit ac tenet Ecclesia".

INDICE BIBLICO

Antico Testamento

Gn

16,7	p. 254
20,3	253
21,17	254
28,12-15	253
31,11	254
37,5-10	253
44,2.5	253

Gen

23,7-20	77
3,6	78

Giob

25,7-14	253

Cant

7,13	43

Nm

12,6	253

Es

3,14	254
15,11	254
20	253

Deut

10,17	75, 254
13,2	253
29,28	253

2Sm

7,4-16	253

4Macc

1,17	253

Sal

33/32,9	245
47/46,3	p. 254
66/65,3-5	254
76/75,8	254
89/88,8	254
96/95,4	254
119/118,89	13
147,15-20	245
148,8	245

Sap

13,3	253

Sir

42,15	253
42,15; 43,33	253
43,33	253

Is

2,1-4	253
22,22	76
26,19	256
29,13	247
35,5-6	256
40,1	254
42,7	256
45,1-6	253
52,13	253
53,12	253
55,10	245
60	253
61,1	256
64,3	160

Ger

3,16	160
20,9	245
23,29	245
27,4-11	253

Ez

40-48	253

Nuovo Testamento

Mt

1,18-20 p. 255
3,2 53, 261
3,9 374
4,7 261
4,8 254
4,17 53, 261
4,17.23 261
4,23 254
5,2 262
5,2.19 254
5,3 49
5,3-12 49
5,13 279
5,18 302
5,21 246
5,22 38
5,31-48 49
6,10 75
7,24-27 47
7,28 38, 48
7,29 75, 254
8,4 254
8,11 48, 251
8,24-27 245
9,6 75
9,6-8 245
9,35 261, 262
10,5 251
10,18 54
10,26 254
10,26-27 257
10,27 81
10,37 49
11,5 254
11,15 45
11,25 255
11,25.27 254
11,27 52, 319
12,28 261
13,9.43 45
13,52 43
14,33 52
15,1-9 246
15,1-10 50
15,9 247
15,24 p. 251
16,16 52
16,16-19 76, 77
16,18 348
16,18-19 116, 117
16,19 320
16,21 254
16,27 250
18,18 320
18,19 265
18,20 49, 264, 296,
20,27 107
21,23 75
21,41 251
22,2 52
22,8-10 251
23,8 48, 75,
269
23,13-32 76
24,14 39, 251
24,35 302
24,36 255
25,32 251
26,13 251
26,18 48
26,28 48
27,40.43 52
28,16 267
28,18 49, 78, 257
28,18-20 10, 53, 86,
266, 267, 268,
268, 296, 341
28,19 249, 251, 277
28,19-20 75, 244
28,20 39, 49, 78,
251, 264,

Mc

1,2 52
1,14-15 53
1,15 261
3,14 38
4,22 254
6,30 254
7 50
7,1-13 246
7,1-23 50
7,3 38

7,3.5 p. 50
7,8 50
13,9 54, 263
13,32 255
14,15 254
14,24 48
16,14-20 53
16,15 146
16,15 250
16,15 257
16,18 275

Lc

1,15.35.41.67 52
1,35 255
1,51-53 52
2,19.51 298
2,25 254
2,25-27 52
2,32 254
3,8 374
4,1 255
4,1.14.18 52
4,18 254
6,20-26 52
7,12-16 246
7,36,50 52
7,22-23 256, 257
8,49-56 246
9,26 255
9,62 200
10,16 257
10,21 52
10,22 255
11,1 254
11,2.13 255
11,13 52
11,21 53
11,36 254
12,3 81
12,13-21 52
12,15 254
14,7-11 52
15,1-10 52
15,11-32 52
16,16.19 254
16,17 302
16,19-31 p. 52
17,21 53, 261
17,30 319
18,9-14 52
18,17.24-25 53
19,1-10 52
20,24 254
21,12 54
21,32 53
22,19-20 59
22,27 53
22,31-32 77
22,31-33 76
23,34-43 52
24,33 56
24.35 254
24,45-49 53
24,47 56
24,49 52

Gv

1,1 246
1,1-14 51
1,4.9 246
1,9 254
1,18 254
1,31 254
2,11 254
2,18 254
2,19 79
2,22 79, 265
3,10 165
3,21 254
3,34 255
3,35 75
4,21.23 57
5,20 254
6,29-40 48
6,48-51 48
6,63 255
7.14,28.35 254
7,39 197
8,12 246
8,31-32 269
9,3-25 246
9,5 246
9,11 287
10,16 212

10,18 p. 276
10,30 255
10,32 254
11,25 246, 262
11,43 246
12,16 79, 265
12,38 254
12,46 246
12,49 50
12,49-50 38
13,7 79
13,38 77
14,6 269
14,8 254
14,12 256
14,16 39, 79, 255
14,16.26 296
14,17 297
14,18 10
14,20 43
14,23 264, 296
14,25-26 11
14,26 79, 243, 248, 265, 341, 380
14r,27 114
15,3 269
15,15 254
15,20 79
15,26 146, 296
15,26-27 49
16,7 296
16,12-14 297
16,13 11, 43, 71, 79, 79, 243, 341,
17,2 75
17,18 49
17,26 254
18,17.25-27 77
20,9 79
20,21 49
21,15-17 76, 77

At

1,4 56
1,7 56
1,8 53, 255, 257
1,8.12 p. 56
1,8 251
13,5 251
1,9-11 53
1,14 53
2,4.11.15 261
2,14-47 53
2,22-36 55
2,29 263
2,32 263
2,38 261
2,42 55
3,13.26 55
3,15 263
3,19 261
3,21 261
3,22-35 55
3,27.30 55
4,13.29.31 263
5,32 263
5,341 261
6,4 18, 75
6,7 56
7,20-42 55
8,1 56
8,4-25 55
8,4-40 54
8,12 261
8,26-40 55
8,32-33 55
9,1-8 54
9,1-30 55
9,3 9
9,3-9 8
9,10-22 10
9,12 275
9,17 60
9,20 55
9,32-11 55
9,32-43 54
10-12 54
10,43 261
10.39-41 263
11,15 265
11,19 56
11,19-26 55
11,27-30 56
13,26-39 59

13,31 p. 263
13,38 261
13,47 212
15,1-35 56
15,30 56
15,41 340
16,4 340
16,10 54
19,8 261
20,6 54
20,20 277
20,24 276
20,25 261
20,35 60
21,8 54
22,4-6 58
22,14 60
22,17-21 60, 61
26,9-12 58
26,16 60
28,23-31 261
cc 1-5 55
cc 13-14 55
cc 15-18 55

Hebr

4,12 339

Rm

1,1 8
1,5 276
1,16 251, 262
1,25 256
2,8 256
3,21 254
8,1-4 62
9,22 254
10,14 81
10,17 61, 81
16,25 250

1Cr

1,10 114
1,17-18 62
1,17-25 59
1,21 55, 250
1,23 248, 254, 262
1,24 p. 269
1,24.30 262
2,2 58, 248
2,4 55, 250
2,6-7 255
2,9 160
4,5 254
4,9 263
5,1-13 62
5,9-13 62
6,1-11 62
6,12-20 62
7,1-40 62
7,10 60
9,1 60
9,24 329
10,11 247
11,23 8, 19
11,23 57
11,23-27 59
11,23 135, 276
11,24 59
12,1-14.40 62
12.6 61
13,10 256
15 62
15,1 251
15,1-4 59
15,2-7 59
15,3 262
15,3-4 58
15,7 59
15,8 60
15,14 55, 250
15,28 61
cc 11-12 62
cc 8-10 62

2Cr

1,30 44, 335
2,3.9 62
3,16 44, 335
4,4 11, 319
4,6 44, 335
4,7-15 263
5,16 60
5,20 262
6,4-10 263

6,15 p. 233, 281
9,27 263
11,17 366
12,1 248
12,1-4 61
12,19-21 62
13,1-10 62
cc 8-9 62
cc 10-13 62

Gal

1,1-4 59
1,6-9 58
1,8.11 254
1,12 58
1,13 58
1,15-17 59
1,16 58, 254
2,1-2 59
2,2 58
2,5.14 256
2,6.9 57
2,7-9 58
3,2 61
5,4 62, 256
5,7 257
5,22-25 62
6,14 59

Gl

1,1 9
1,12 9
1,18 9
2,2 9
2,9 8

Ef

1,3-14 63
1,9 63
1,23 63
2,17 254
3,2-8 63
3,3-9 63
3,5 254
3,8 254
3,9 160, 254
3,9.18 63
3,14-19 269
4,21 p. 256
5,13 254
5,22-32 63
6,19 63

Fil

1,7.12-17 62
2,16 329
3,6 58
3,8 269
3,12 58
6-11 63

Fm

24 54

Col

1,5-7 58
1,7 63
1,13-20 63
1,15 11, 319
1,27 63
2,2 63
2,3 63, 263
2,8 247
2,15-16 63
2,16-23 63
4,3 63
4,14 54

1Ts

1,9 256, 261
1,9-10 59
4-15 60

2Ts

2,10 256
2,12-13 256
2,14 135
2,15 171

1Tm

1,10 64
2,7 250
3,2-5 64
4,14 274, 275

4,15 p. 277
5,17 64
5,22 275
6,14 67
6,15 75
6,20 64, 111, 276

2Tm

1,2 277
1,6 275
1,6-14 274
1,13-14 277
1,14 64
2,2 274
2,25 256
3,17 262
4,2 326
4,11 54
4,217 250

Ti

1,3 250
1,1 256
1,5 274
3,4 319
2,13 319

Tt

2,13 67
1,7.9 64

Ebr

1,1-2 319
2,3 248
3,7 64
4,11 64
10,1-18 64
10,7 183
10,9 47
11 64
12,18-24 64
cc 1-2 64

Giud

2,1 254

1Gv

1,1-3 257
2,1 297

INDICE DEI NOMI

Abbagnano N., 369n
Abelardo, 373
Adler N., 275n
Adriano II (papa), 115
Agostino (santo), 39, 65, 65n, 75, 92, 100, 100n, 101, 101n, 102n, 113, 118, 125, 128, 133n, 134, 181, 181n, 217, 219, 219n, 236, 236n, 272, 272n, 277, 283, 283n, 291n, 297n, 330, 381
Alberigo G., 14, 35
Alberto Magno (santo), 127, 127n, 131, 131n
Alessandro III (papa), 372n
Alighieri D., 44, 368n
Alszeghy Z., 370n
Altaner B., 100n, 108n
Altizer J.-J., 348
Althaus P., 144n
Ambrogio (santo), 39, 277, 372n
Amedeo da Losanna, 122
Amerio R., 189n, 342
Anania, 9
Anatriello P., 137n
Andrea (santo), 91
Andrea da san Vittore, 120n
Anselmo da Canterbury (santo), 118, 119, 121, 123, 123n, 125
Anton A., 327n
Apollinare, 112
Arévalo C. G., 225n
Aristide, 88
Aristotele, 100
Atanasio (santo), 277
Atenagora, 88
Atkinson J., 141n
Aubert R., 156n, 158n, 206n
Audet J. P., 90n
Auer J, 275n
Autpert Ambrogio, 115
Bainvel J.V., 23, 36, 217n
Ballerini, 228
Bárczai G., 286n
Bardenhewer O., 90n
Bardy G., 91n, 92n
Barnaba, 89, 275
Barr J., 260n
Barret C. K., 258n
Barth K., 65n, 123n, 196, 196n, 273n, 349, 369
Bartmann B., 269n
Basilio (santo), 128
Batiffol P., 84n, 91n, 93n, 104n, 106n
Bauer J. 8n, 275n
Baumgartner H. M., 349n
Baus K., 102n
Beda (santo), 115
Bellamy J., 229n
Bellarmino R. (santo), 30, 155, 154, 154n, 299, 306, 381
Bellini E., 92n
Bendiscioli M., 140n
Benedetto XVI (papa, anche Ratzinger J.), 47, 174n, 196, 196n, 208, 208n, 258n, 275n, 344, 357, 357n, 358, 358n, 359n, 360, 361, 361n, 362, 363, 363n, 365n, 366n, 370n
Benoit P., 52n, 63n, 265n
Benrath G. H., 138n
Berger D., 196n
Bernardo da Chiaravalle (santo), 117, 119n, 121, 122, 239, 240n
Bernareggi A., 158n
Berning V., 258n
Bertolini O., 106n
Betti U., 173n, 176n

Beumer J., 7, 23, 24n, 29n, 31n, 40n, 47, 60n, 88n, 89, 89n, 96n, 99, 118, 118n, 123n, 124n, 127n, 130, 131, 145n, 152n, 155n, 156n, 166n, 183, 204, 301, 301n, 306n, 331n, 337, 337n
Biel G., 137, 138, 138n
Biser E., 217n
Billot L., 7, 23, 36, 82n, 168, 213, 293, 293n, 299, 299n, 300, 303, 303n, 304, 312, 313, 313n, 315, 315n, 316, 318, 325, 332, 381
Billuart Ch. R., 228
Bläser P., 253n
Bodenheimer F. S., 340n
Bogliolo L., 229n
Bonavenia G., 228n
Bonaventura (santo), 126n, 131, 131n, 362
Bonifacio VIII (papa), 116
Bonhöffer D., 280n
Bonsirven J., 58n
Boroš A., 106n
Bossuet G. B., 222
Bouillard H., 352n
Bouyer L., 344n
Breuning W., 296n
Brigué L., 157n
Brinktrine J., 258n
Brodrick J., 154n
Brown E.R., 265n
Brox N., 275n
Brunet A., 125n
Bruno F., 23
Brunsmann J., 315n, 325n
Büchsel F., 31n
Bultmann R., 349

Camilleri N., 289n
Cartesio, 369
Castelvecchi A., 278n
Casoria G., 270n
Cavallera F., 226n
Catarzi D., 153n
Carlo V, 141
Cavalcoli G., 196n
Callisto (papa), 93n, 277
Casamassa A., 87, 90n
Casula L., 103n, 105n
Cano M., 21, 21n, 22, 22n, 29, 29n, 30, 45, 47, 65,152, 153, 225, 242, 306, 381
Cassese M., 140n
Cazelles H., 253n
Canfora G. 54n
Cavalcoli G., 196
Cecchetti I., 115n
Celestino I (papa), 114
Cercia, 228
Cerfaux L., 58n
Ceriani G., 123n
Cervini N. (card.), 148n
Chenu M.-D., 118n, 120n, 125n, 126n, 127, 127n, 129n, 204n, 352
Chiettini E., 292n
Cipriani S., 325n
Cipriano (santo), 30, 39, 94, 96, 97, 97n, 98, 100, 171n, 234n, 340n, 381
Cirillo da Gerusalemme (santo), 99, 258n
Classen P., 123n
Clausier E., 106n
Clemente Alessandrino (santo), 39, 94n, 249n, 305, 381
Clemente Romano, 88, 277
Clemente VI, 182, 182n
Colafemmina, 114, 292n
Colombo G., 232n
Colson J., 92n
Congar Y. M.-J., 7, 23, 102n, 106n, 116n, 117n, 123n, 136n, 154n, 204, 205, 205n, 206n, 207, 217n, 219n, 221n, 225, 296n, 300n, 301, 301n, 304n, 305n, 352
Coppens J., 273n, 274n
Cordovani M., 84n, 229n
Cornelio, 277
Cotta S., 34n
Courtade G., 228n
Cox H., 281
Cullmann O., 48n, 60, 249n

D'Alès A., 93n
Damaso, 277
Daniélou J., 96n, 351, 352
da Spinetoli O., 52n, 265n
da Torquemada G., 140, 140n

da Veiga Coutinho L., 333n
Davy M.-M., 112n
De Ambroggi P., 64n, 104n
De Camillis M., 230n
de Fécamp Jean, 117n
De Ghellinck J., 116n, 118, 118n, 128n, 283n
de Havelberg Anselme, 117n
de' Liguori A. M. (santo), 228
de Lubac H., 204, 345, 345n, 346
de Moyenmoûtier Humbert, 116n
de Scoraille R., 153n
Del Monte A. (card.), 145n
Del Noce A., 285n
Deneffe A., 7, 23, 47, 150n, 204
DeWailly L.-M., 61n
Diekamp F., 163n, 309n, 310, 310n, 314, 314n, 325n
Dillenschneider O. A., 258n
Dionigi/Dionisi, 128, 277
Döllinger J., 85, 225
Drey J. S., 166, 222, 223, 223n, 342
Driedo J., 30, 153
Duns Scoto, 127
Dupont J., 54n
Dupré W., 349n
Duquoc C., 258n

Ebach J., 340n
Egesippo, 91n, 113
Ehrle F., 229n
Eliade M., 348
Elrath D. 158n
Elredo da Rievaulx, 122
Enrico I, 123
Eutiche, 105
Eusebio, 91
Evans C. F., 251n

Fabro C., 189n, 229n, 230, 354n
Favale A., 235n
Fénelon, 222
Felice I (papa, santo), 114
Feil E., 286n
Fèvre J., 158n
Fenton J. C., 52n
Filograssi G., 225n, 228n
Filippo (santo), 54, 91
Fitzmyer J.A., 265n
Flessemann-van Leer E., 300n
Florit E., 68n
Fotino, 112
Francesco da Vitoria, 153
Francesco I, 141
Franzelin J.-B., 7, 23, 36, 167, 167n, 227, 227n, 228, 293, 299, 306, 306n, 307, 312, 312n, 314, 321n, 325, 332, 381
Friedrich J., 225, 260n
Fries H., 125n
Funk F. X., 90n, 91n, 94n, 224

Gaar F., 228n
Gaboriau F., 118n, 126n, 131, 131n, 343n, 345n, 346n
Galilei G., 351
Galot J., 197, 197n
Gams P. B., 224
Gardeil A., 29n, 231n
Gealy F., 64n
Geenen G., 136n
Geiselmann J. R., 7, 23, 152n, 166n, 204, 205, 205n, 222n, 223n, 224n, 258n, 332n
Gerken A., 201n
Gerolamo (santo), 39, 96, 96n, 372
Getino G., 153n
Gherardini B., 12n, 13n, 17n, 37n, 139n
Ghidelli C., 54n
Giacomo (santo), 59, 64n, 91, 94, 322
Giairo, 246
Gilberto d'Hoyland, 122
Gilson E., 125n, 127n
Giona, 76
Giovanni da Damasco (santo), 99, 108, 128
Giovanni evangelista (santo), 10, 64n, 91, 94, 246, 257, 321
Giovanni Paolo II (papa), 208, 209n, 210, 216n, 280n, 359
Giovanni VIII (papa), 115
Giovanni XXIII (papa), 14, 14n, 187, 235, 320, 320n
Giuliano (santo), 101
Giulio (papa, santo), 114
Giulio III, 141

Giuliotti D., 262
Giusti G., 348
Giustino (santo), 88, 89, 89n, 91, 91n
Gleize J.-M., 313n
Gnilka J., 63n
Goldammer K., 251n
Gollwitzer H., 286n
González Z., 229
Goodspeed E. J., 88n
Gotti V. L., 228
Grabmann M., 118n, 120n, 230n
Grane L., 137n
Granderath T., 157n
Gregorio Magno (santo), 39, 106, 107, 107n, 108, 236, 236n, 277
Gregorio Nazianzeno (santo), 291, 291n, 372n
Gregorio VII (papa, santo), 117n
Gregorio XI (papa), 236n
Gregorio XVI (papa), 206, 236, 377
Grimm (fratelli favolisti), 245
Grisar H., 106n
Guerrico d'Igny, 122
Guglielmo di Saint-Thierry, 121, 123, 124n
Guglielmo II, 123
Guitton J., 293n
Günthör A., 259n, 292
Guyon (madame), 222

Hamilton W., 348
Harrison B. W., 182n
Hegel, 35n, 353
Heidegger M., 35n, 36, 36n, 37n, 349, 360
Hens N., 146n
Herbst J. G., 224
Hirscher J. B., 223, 223n
Hofmann F., 102n
Holstein H., 7, 47, 23, 24n, 81n, 82n, 92n
Huby J., 63n
Hulsbosch, 352
Hus J., 138
Husserl G., 35n

Ignazio d'Antiochia (santo), 64, 84, 84n, 88, 99, 277
Ignazio di Loyola (santo), 205
Ignudi S., 230n
Incmar, 115
Innocenzo X (papa), 163n
Ippolito, 91n, 305n
Ireneo da Lione (santo), 39, 40n, 84, 88, 93, 94, 99, 113, 134, 206, 217, 294, 294n, 301, 301n, 302n, 303, 304, 305n, 309, 341n, 381
Isacco della Stella, 122
Isidoro da Siviglia (santo), 99, 108, 109
Iserloh E., 153n
Ivo da Chartres (santo), 124, 124n

Jacono V., 62n
Javierre A. M., 91n
Jedin H., 122n, 141n, 153n
Journet C., 258n

Kant E., 351
Kasper W., 225n, 226n, 227n
Kattenbusch F., 206
Kehl M., 217n
Kelly J. N. D., 105n
Kittel G., 31n, 260n
Klauser T., 283n
Kleutgen J., 157, 167, 228
Knoch O., 275n
Köster H., 88n
Kredel E. M., 8n, 258n
Krings H., 349n
Kuhn J., 224
Küng H., 201, 202, 202n, 203, 231, 281, 346, 352

Lagrange M.-J., 52n, 224n, 265n
Lamirande E., 102n
Landgraf A. M., 125n
Lang A., 29n, 153n
Langton S., 120n
Lanne E., 117n
Lanz A., 167n
Lauras A., 103n
Lazzaro, 246
Leclercq J., 122n
Lefebvre M., 207, 209, 210, 211, 212n, 213, 213n, 214, 216

le Floch P., 213n
Lengsfeld P,. 7
Lennerz H., 23, 151n
Leone Magno (santo), 19, 19n, 39, 103, 103n, 104, 104n, 105, 105n, 106, 277, 284
Leone XIII (papa), 69n, 179n, 181n, 182, 182n, 229, 230, 235, 238, 238n, 377
Lepidi A., 229
Lessing, 369
Lettieri G., 291n
Leube M., 224n
Liberatore M., 228, 229
Liberio, 277
Lieblang F., 106n
Lill R., 156n
Lohfink G., 274n
Lortz J., 142, 142n
Losada I., 96n
Luck U., 251n
Lurz W., 154n
Lutero, 17, 75, 134, 138, 138n, 143, 306, 344
Lynch T., 226n

Madoz G., 109n, 291n
Magrassi M., 121n
Mansi J., 116n, 157n
Manzoni A., 360
Marcellino, 277
Marchetto A., 189n
Maréchal J., 351, 351n
Maritano M., 139n
Marlet A., 350n
Mártil G., 102n
Martina G., 158n
Martini C. M., 307, 307n, 308, 315
Marrou H. I., 92n, 289n
Masnovo A., 229n
Marx K., 347
Medebielle A., 64n
Menard E., 136n
Mendizabal L. M., 289n
Meuthen E., 122n
Michel M.-A., 7, 23, 155n, 312n, 325n, 332
Midali M., 287n, 379n
Möhler J. A., 166, 166n, 219, 220, 220n, 221, 221n, 222, 223, 226, 238n, 242n, 292
Mohrmann C., 102n, 282n, 283n
Molnár J. G. A, 120n, 138n
Moltmann J., 289n
Monachino V., 98n
Monaci Castagno A., 249n, 291n
Mugica P., 153n
Murphy R.E., 265n
Mussner F., 63n

Natanaele, 77
Neiland S., 354n
Neller G. C., 156n, 306, 306n
Nestorio, 112, 373
Netter T., 139, 139n
Neufeld K. H., 224n
Neuhäusler E., 258n
Neunzeit P., 258n
Newman J. H., 293, 293n
Newton I., 309, 309n, 369
Nicola I (papa), 115
Novaziano, 305

Oberman H., 137n
O'Cormell M. R., 154n
Orazio, 321n
Origene, 30, 39, 40n, 41, 94, 95, 95n, 96, 100, 128, 291, 291n, 301n, 305, 309, 381
Ottaviani A. (cardinale), 43
Otto von Bismarck, 83

Packer J. W., 54n
Palmieri D., 239n
Panteno, 94
Paolo (santo), anche Saulo, 8, 8n, 9, 10, 19, 38, 39, 54, 56, 57, 58, 59, 59n, 60, 61, 62, 63, 64, 82, 92, 94, 112, 114, 116, 135, 138, 139, 262, 275, 322, 333, 335, 340
Paolo III, 141
Paolo VI (papa), 43, 69, 334, 359
Papia d'Ierapolis, 88, 91, 91n
Paré G., 125n
Parente P. (card.), 84n, 218, 229n, 230, 315, 315n, 325n, 327n

Pascasio Radberto, 121
Passaglia C., 167, 226, 226n, 227, 228
Patota G., 278n
Pecci G., 230
Pelster F., 29n
Penna A., 24
Perez de Ayala M., 30
Perrone G., 167, 167n, 207, 225, 225n, 226, 227, 228
Person R. E., 105n
Pesch C., 68n
Pesci B., 106n
Peterson E., 63n
Petrocchi M., 222n
Petrus Cantor, 120n
Petrus Comestor, 120n
Pfluger N., 210n, 211n
Pfnür V., 143n
Pieper J., 23
Pier Canisio (santo), 30, 219n
Pier Damiani (santo), 116, 116n, 121
Pietro il Venerabile, 121
Pietro Lombardo, 126
Pietro (santo), 9, 40, 54, 56, 64n, 76, 76n, 77, 78, 79, 91, 92, 94, 107, 116, 215, 239, 322
Pighi/Pigghe A., 30, 153-4, 219n
Pio IV, 141
Pio IX (papa, beato), 16, 17, 17n, 83, 85, 85n, 157, 164, 167, 174n, 206, 207, 212, 213, 229, 236, 236n, 237, 242, 332, 365, 377
Pio X (papa, santo), 16, 16n, 218n, 333, 333n, 377
Pio XI (papa), 218n, 235
Pio XII (papa), 68n, 69n, 70, 70n, 73n, 164, 164n, 165n, 171n, 179n, 182, 182n, 187, 234n, 235, 320n
Piolanti A. 229n, 230, 230n, 289n
Platone, 100
Policarpo (santo), 91, 252, 252n, 277
Polman P., 219n
Pottmeyer H. J., 226n, 227n, 298n
Pozo C., 153n
Prat M., 254n
Prelot M., 158n
Prete B., 52n, 265n
Prierias S., 304
Prini P., 286n, 289n
Probst F., 224
Prospero d'Aquitania, 109

Quasten J., 90n, 94n, 96n, 98n

Rabano Mauro, 121
Rahner K., 36, 67n, 71n, 190, 190n, 191, 192, 192n, 193, 194, 195, 197, 205n, 217n, 231, 258n, 280, 281, 281n, 346, 352
Rambaldi G., 23, 152n
Ranft J., 7, 22, 22n, 47, 153n,155n, 204, 217n
Ratramno da Corbie, 119n, 121
Reimarus, 369
Ricciotti G., 224n
Rinaldi C.G., 157n
Riva C., 235, 235n
Rivière J., 123n
Robinson J. A. T., 354n
Roloff J., 251n
Rölli A., 158n
Rondet H., 292n, 352n
Rosmini A., 225
Rousseau J. J., 170, 369
Rovan J., 158n
Ruperto da Deutz, 121, 122, 124

Sailer J. M., 166, 222, 222n, 223
Salaverri J., 23, 207, 218n
Sanseverino G., 229
Sarda y Salvany, 212n
Sartre J. P., 353
Satolli F., 230
Saxer V., 98n
Schanz P., 224
Schatzgeyer G., 30, 153, 153n
Schauf H., 224, 224n, 227n
Scheeben M.-J., 85n, 168, 168n, 228
Scheffczyk L., 201n
Schell H., 168, 168n
Schildenberger J., 253n
Schillebeeckx E., 197, 197n, 198, 198n, 199, 199n, 231, 281, 281n, 346, 352

Schleiermacher D. F., 13n, 267, 286
Schlette H. R., 258n
Schlier H., 64n
Schmitt F. S., 123n
Schnackemburg R., 58n
Schneider B., 158n
Schoonenberg, 352
Schrader C., 167, 227
Schumacher J., 201n
Schürmann H., 251n
Schurr V., 251n
Scivoletto M. N., 122n
Scrijnen J., 283n
Seewald P., 359
Semmelroth O., 45, 45n, 258n
Semeria G., 224n
Serentha L., 106n
Serianni L., 278n
Sestili G., 230n
Skalicky C., 35n
Signoriello N., 229
Silvestro, 277
Siri G., 189n
Sisto III (papa), 114
Smalley, 118, 118n, 119n
Smith C., 232n
Soleri C., 230n
Sommervogel Ch., 154n, 227n, 228n
Spadafora F., 61n, 181n
Spadolini G., 158n
Spätling L., 115n
Spicq G., 64n, 249n, 274n, 319n
Spindeler A., 29n, 152n
Stano G., 52n
Stapleton T., 30, 154n, 205, 306
Staudenmaier F. A., 224
Stefano (santo), 56, 277
Stegmüller F., 153n
Steinhuber A., 227n
Stöger A., 52n, 63n
Suárez F., 153

Tabarelli R., 230
Talamo S., 229
Tanner A., 154
Tavard G. H., 7, 46, 205, 205n
Taziano, 88
Teodolfo d'Orléans, 121
Terra E.M., 360n
Tertulliano, 30, 39, 39n, 41, 92, 93, 93n, 94, 94n, 96, 97n, 99, 113, 128, 134, 169n, 206, 217, 302, 302n, 305, 309, 371n, 381
Testore C., 167n
Thils G., 289n
Tilliette X., 346n
Timoteo, 275, 277n, 340
Tito Flavio Clemente, 94
Tommaso d'Aquino (santo), 14, 14n, 18, 21, 25, 69n, 91, 126n, 127, 127n, 128, 130, 132, 132n, 133, 133n, 134, 135, 136, 160n, 163n, 181, 182n, 189, 228, 238, 238n, 318n, 326n, 372, 375
Tommaso (detto Didimo), 77
Tournely H., 156
Tremblay P., 125n
Turchi N., 144n

Ugo da San Vittore, 119n, 120n, 122
Ugo d'Amiens, 123
Uricchio F. M., 52n

Vacant A., 157n
Valentini D., 289n
Vancourt R., 289n
van Den Eynde D., 23, 88n, 89, 89n, 95n, 122n, 305n
Vansteenkiste C. M. J., 129n
Vasquez G., 154
Vawter B., 265n
Vellico A. M., 94n
Vergano G., 225n
Villoslada R. G., 225n
Vignaux P., 125n
Vincenzo da Lérins (santo), 12n, 39, 92n, 102n, 108, 109, 110, 110n, 112, 113, 113n, 114, 174, 174n, 217, 291n, 330, 381
Voltaire, 369
von Campenhausen H., 274n
von Reichersberg Gerhoch, 122
Vorgrimler H., 67n, 71n

Weber J. J., 201n

Weth R., 286n
Wilckens U., 250n
Wild C., 349n
Widmer J. 222n
Willan F. M., 226n
Wolff C., 308, 309n, 369
Wolter H., 122n
Wyclif J., 138, 139
Zapelena T., 98n
Zebedeo, 77
Zefirino, 277
Zerwick M., 45, 45n, 64n
Zigliara T., 229
Zolla E., 24n, 32, 32n, 33
Zollini V., 156n
Zumkeller A., 137n, 138n

Finito di stampare il 26 Febbraio 2010 da
«La Tipografia» s.r.l.
00158 Roma - Via Mesula, 12
Tel. 0641733285 - Fax 0641733284 - E-mail: latipografiasrl@tiscalinet.it